Buku OBOR

Peter Burke

SEJARAH dan TEORI SOSIAL

Edisi Kedua

SEJARAH DAN TEORI SOSIAL
Edisi Kedua

All right reserved. Except for the quotation of short passages for the purpose of criticism and review, no part of this publication may be reproduced, stored in retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

Peter Burke

SEJARAH DAN TEORI SOSIAL

Edisi Kedua

Alih Bahasa:
Mestika Zed, Zulf ami, dan A. Sairozi

Pengantar Edisi Pertama:
Mestika Zed

Yayasan Pustaka Obor Indonesia
Jakarta, 2015

Sejarah dan Teori Sosial Edisi Kedua/Peter Burke; pengantar edisi pertama: Mestika Zed; alih bahasa: Mestika Zed, Zulfami & A. Sairozi – ed. 2 - Jakarta Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta 2015

xx + 326 hlm : 21 cm
ISBN: 978-979-461-982-7

Judul asli:
Peter Burke, *History and Social Theory, second edition*
Copyriht ● 2005 oleh Peter Burke.
Pertama diterbitkan tahun 2005 oleh Polity Press.

Hak terjemah bahasa Indonesia pada Yayasan Pustaka Obor Indonesia
Hak cipta dilindungi Undang-undang
All rights reserved

Diterjemahkan pertama kali oleh Yayasan Pustaka Obor Indonesia
anggota IKAPI DKI Jakarta

Edisi kedua: Desember 2015
YOI:875.33.59.2015
Desain Sampul: Anung H.

Alamat Penerbit:
Jl. Plaju No. 10, Jakarta 10230
Telepon (021) 31926978, 31920114
Fax: (021) 31924488
e-mail: yayasan_obor@cbn.netid
http://www.obor.or.id

DAFTAR ISI

Prakata		viii
Prakata Edisi		xi
Pengantar		xiii
Bab 1	Teoretisi dan Sejarawan	1
	Dialog Si Tuli	2
	Penolakan terhadap Masa Lalu	15
	Kebangkitan Sejarah Sosial	20
	Konvergensi Teori dan Sejarah	24
Bab 2	Model dan Metode	31
	Komparasi	31
	Model dan Tipe	40
	Metode Kuantitatif	48
	Mikroskop Sosial	56
Bab 3	Konsep-Konsep Pokok	63
	Peranan Sosial	68
	Seks dan Gender	72
	Keluarga dan Kekerabatan	77
	Komunitas dan Identitas	81
	Kelas dan Status	85
	Mobilitas Sosial	90

Konsumsi dan Pertukaran 95
Modal Sosial dan Budaya 102
Patronase, Klien, dan Korupsi 105
Kekuasaan dan Budaya Politik 111
Masyarakat Sipil dan Ruang Publik 115
Pusat dan Pinggiran 119
Hegemoni dan Resistensi 128
Gerakan Sosial dan Protes Sosial 134
Mentalitas, Ideologi, dan Diskursus 139
Komunikasi dan Penerimaan (Resepsi) 149
Pascakolonial dan Hibriditas Budaya 155
Oralitas dan Tekstualitas 161
Mitos dan Memori 167

Bab 4 Masalah -Masalah Pokok 172
Rasionalitas versus Relativitisme 173
Konsep Budaya 178
Konsensus versus Konflik 182
Fakta versus Fiksi 185
Struktur versus Agen 189
Fungsionalisme 190
Contoh dari Venesia 196
Strukturalisme 200
Kembalinya Sang Aktor 204

Bab 5 Teori Sosial dan Perubahan Sosial 212
Model Spencer 213
Model Marx 228
Cara Ketiga? 233
Esai-Esai dalam Sintesis 233

Pola-Pola Populasi 239
Pola-Pola Budaya 243
Pertemuan 246
Pentingnya Peristiwa 251
Generasi-Generasi 258

Bab 6 Pascamodernitas dan Pascamodernisme 261
Destabilisasi 262
Konstruksi Budaya 265
Perpindahan 272
Eurosentrisme dan Paham Lainnya 276
Globalisasi 283
Kesimpulan 286

Daftar Pustaka 288
Indeks 317
Tentang Penulis 325

PRAKATA

Di awal karier akademik saya di Unversity of Sussex pada tahun 1950-an, saya menjadi pengajar suka rela untuk mata kuliah "Struktur Sosial dan Perubahan Sosial" karena saya ingin mengenal lebih dulu apa itu "masyarakat" sebelum menulis sejarahnya. Cara terbaik untuk mempelajari suatu disiplin ialah dengan mengajarkannya. Keterlibatan saya dalam mengajar mata kuliah tersebut telah mendorong Tom Bottomore mengajak saya untuk menulis buku *Sosiologi dan Sejarah* yang diterbitkan oleh Allen & Unwin, London, 1980. Buku tersebut mengenalkan mahasiswa dari masing-masing disiplin ilmu pada hal-hal yang mungkin amat berharga di luar disiplinnya. Lebih dari satu dekade kemudian, Penerbit *Polity Press* memberi kesempatan kepada saya untuk merevisi, memperluas, dan menulis ulang buku tersebut.

Versi kedua dari buku itu akhirnya tampil dengan judul baru yang lebih mewakili isi buku tersebut. Dalam pengantar buku sebelumnya 'antropologi sosial memainkan peran yang lebih penting ketimbang yang tersirat pada judulnya. Padahal, di dalamnya ada juga pembahasan tentang ekonomi dan ilmu politik. Namun, pada dekade 1990-an, suatu diskusi tentang teori sosial seyogyanya diharapkan dapat pula dimasukkan, termasuk sejumlah disiplin atau subdisiplin, seperti ilmu komunikasi, geografi, hubungan internasional, hukum, linguistik (khususnya sosio-linguistik), psikologi (khususnya psikologi sosial), dan kajian-kajian agama. Akhirnya tidak mungkin pula

untuk tidak memasukkan kajian-kajian interdisipliner seperti teori-teori feminis, kebudayaan, dan teori kritik atau sebenarnya filsafat (adakalanya juga didefinisikan sebagai 'teori dari teori').

Peluasan jangkauan tulisan ini sedemikian rupa menimbulkan sejumlah masalah. Bidang perhatian menjadi sangat luas untuk dikuasai oleh satu orang. Meskipun saya telah membaca lumayan banyak buku tentang teori sosial selama tiga puluh tahun terakhir, dan memikirkan kemungkinan manfaatnya dalam penulisan sejarah, pengalaman saya di bidang (rekonstruksi) besar-besaran barangkali lebih tepat dikatakan bahwa sebagian dari 'fragmen' edisi pertama buku ini digabungkan ke dalam struktur yang sama sekali diperbarui. Ada banyak referensi yang dipelajari dari karya-karya yang diterbitkan dalam tahun 1980-an. Pada dasarnya saya berupaya sedapatnya untuk tidak terlalu memperbaruinya. Saya tetap percaya bahwa Marx dan Durkheim, Weber dan Malinowski untuk menyebut beberapa di antara mereka - masih banyak mengajari kita.

Versi pertama dari buku ini ditulis dalam "atmosfer interdisipliner" di University of Sussex. Versi barunya, yaitu buku ini, berasal dari pengalaman lebih dari satu dasawarsa di Cambridge dan semuanya juga memperoleh banyak bantuan dari sejawat di sana. Ernest Gellner, Alan Macfarlane, Gwyn Prins, dan kelompok *Historical Geography* yang bertemu di Emmanuel College mengakui bahwa saya telah belajar banyak dari stimulus mereka, kritik-kritik mereka, dan saran-saran untuk bacaan selanjutnya. Demikian pula sejumlah sejawat di luar Inggris, di antaranya, Antonio Augusto Arantes, Anton Blok, Ulf Hennerz, Tamas Hofer, Vittorio Lanternari, dan Orvar Lofgren. Penulisan ulang naskah buku ini dimulai di Wissen-schaftskolleg di Berlin, dan buku ini berhutang banyak pada sejarawan dan antropolog di sana, khususnya kepada Andre Beteille atas komentar konstruktifnya terhadap draf buku ini. John Thompson ikut berjasa

mendorong saya untuk meneruskan pendidikan dalam sosioiogi selama beberapa tahun terakhir dan isteri saya Maria Lucia, mereka berdua telah membaca draf akhir ini dengan teliti. Tanpa bantuan mereka saya masih sulit memercayai apa yang saya katakan, tetapi saya juga tidak selalu bisa mengatakan apa yang saya maksudkan dengan baik.

PRAKATA EDISI KEDUA

Sejak kemunculan versi pertama buku ini, yakni yang berjudul semula *Sosiologi dan Sejarah (Sociology and History)* pada beberapa dasawarsa lalu, telah terjadi banyak perkembangan dalam teori sejarah akhir-akhir ini. Para sejarawan mulai melengkapi karyanya dengan kutipan dari antropolog, psikolog, dan sosiolog. Alhasil, sebuah *textbook* yang penuh terobosan sebagaimana buku ini hadir dengan pendekatan yang baru bagi ilmu sejarah.

Teori sosial juga telah mengalami perkembangan dalam beberapa dekade terakhir ini. Beberapa sosiolog dan antropolog, seperti para sejarawan, telah membuat "*cultural turn*". Dengan demikian, kebudayaan menjadi lebih difokuskan. Bakhtin dan Gombrich, misalnya, mendiskusikannya secara lebih panjang, demikian pula Thomas Kuhn. Di sisi lain, berkembangnya "teori pilihan rasional" (*rational choice theory*) membawa kami untuk menambahkan seksi baru, yaitu tentang "problem" pada pemabahsan konflik di antara sejarawan yang menekankan rasionalitas dengan pihak yang lebih mengutamakan relativisme kultural.

Kepustakaan atau bibliografi buku edisi baru ini juga telah diperbarui dengan menambahkan sejumlah artikel dan buku yang terbit antara tahun 1992-2004. Seksi baru pun ditambahkan, tentang modal sosial dan pascakolonialisme, yang sangat ramai dibahas dalam buku dan artikel era sekarang. Juga contoh-contoh baru kami tambahkan. Bahkan, untuk menampung banyaknya penambahan itu,

kami sengaja membuat halaman baru. Sementara itu, bagian-bagian yang sudah tidak relevan, ketinggalan zaman, kami hilangkan, sebagaimana nyata dalam bibliografi dan teks-teks contoh yang dihilangkan.

PENGANTAR

Sekitar dua dekade yang lalu, seorang ilmuwan sosial terkemuka Indonesia pernah merisaukan kecenderungan "ahistoris ilmu-ilmu sosial di Indonesia". Yang dimaksudkannya adalah miskinnya dialog antara kenyataan empiris dan ide, antara gejala dna teori. "Padahal dari sanalah sebenarnya kita memperoleh pengetahuan", tambahnya. Ia berbicara sebagai "kritik dari orang dalam", terhadap arah dan perkembangan ilmu-ilmu sosial yang memprihatikannya di Negara ini pada waktu itu. "Tiap pengetahuan, terutama ilmu sosial", lanjutnya, "selalu berkaitan denngan peristiwa empiris." Jadi, kalau pengetahuan memang muncul dari kasus-kasus, hendaknya dalam mencoba mengaplikasikan suatu teori tertentu haruslah kita lihat pula keadaan empiris yang berubah. Jadi, faktor kesejarahannya.

Akan tetapi, cirri *ahistoris* ilmu sosial di Indonesia hanyalah sebagian dan penjelasan. Lepas dari apa yang dimaksud dengan konsep teori yang mungkin hampir sama banyaknya dengan definisi yang diajukan oleh teoritisi sosial, kecenderungan yang membingungkan dalam transformasi ilmu-ilmu manusia (*human sciences*) dan /atau ilmu-ilmu sosial (di sini dalam bentuk jamak) sebenarnya juga dialami oleh ilmu sejarah. Sekitar dua dasawarsa yang lalu, kebanyakan sejarawan masih relative asing" dengan teori-teori sosial, bahkan masih ada yang enggan dan curiga dengan teori. Mengapa sejarah harus "diteorikan"? Bukankah fenomena sejarah itu unik, berubah

setiap waktu? Jadi, mana mungkin teori dipasangkan pada sejarah? Begitulah kira-kira pembelaan mereka. Apa pun alasannya, keterangan yang lebih menjelaskan datang dari Arthur L. Stin chombe dalam bukunya yang berjudul *Theoretical Methods is Social History* (1978), antara lain, mengatakan, "one does not apply theory to history; rather one use history to develop theory" (hlm.I).

Kini setelah dua dekade berlalu, sudah banyak perubahan yang terjadi. Minat dalam teori-teori sosial mulai berkembang di kalangan sejarawan Indonesia, yang cenderung menjadi kelompok "revisionis" dalam penulisan sejarah Indonesia. Sementara itu, seruan untuk menggunakan teori-teori sosial ditanggapi dengan kecurigaan oleh mereka yang lebih konservatif dalam profesi penulisan sejarah. Salah seorang tokoh terkemuka dari kelompok revisionis ini dan barangkali dapat disebut sebagai *the founding father* dalam pendekatan ilmu sosial dalam studi sejarah di Indonesia ialah Sartono Karto dirdjo, kini professor emeritus Universitas Gadjahmada, Yogyakarta. Salah satu bukunya, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (1992) merupakan rujukan terpenting dalam studi sejarah di Indonesia saat ini. Dewasa ini, sebagian sejarawan semakin akrab dengan ilmu sosial dan sejarawan seperti Taufik Abdullah bahkan dianggap salah seorang pakar yang dihormati di lingkaran komunitas ilmu-ilmu sosial, sebagaimana terlihat dari kedudukannya, pernah sebagai ketua himpunan ilmu-ilmu sosial Indonesia dan menjadi "pembicara kunci" dalam banyak pertemuan ilmu sosial nasional dan internasional, bahkan juga menulis dan memberikan kata pengantar untuk sejumlah referensi ilmu sosial di Indonesia.

Sebaliknya, apa yang dapat dikatakan tentang transformasi ilmu-ilmu sosial di Indonesia, khususnya dengan ciri *"ahistoris"* ilmu sosial di negeri ini seperti yang pernah dirisaukan sekitar dua dekade yang lalu itu? Kecenderungannya agak menyedihkan dan mungkin

dapat disimpulkan dengan sangat berhati-hati seperti berikut ini: Dalam kasus ilmuwan sosial Indonesia, terobosan yang dilakukan oleh sejarawan dalam mendialogkan sejarah dengan teori-teori sosial jauh lebih dinamis dan ekstensif ketimbang ilmuwan sosial mengakrabi sejarah.

Kecenderungan ini sungguh ironis, lebih-lebih lagi karena kebanyakan "Indonesianis" (maksudnya, ahli asing tentang Indonesia) mulai dari yang paling klasik hingga yang mutakhir, menganggap sejarah sebagai unsur yang penting dalam analisis-analisis mereka - untuk menyebut sekadarnya - seperti yang dapat ditemukan dalam karya-karya J.H. Boeke hingga Benjamin Higgins (ahli ekonomi), dari P.E. Josselin den Jong jingga Clifford Geertz dan James Scott (antropolog), dan B.J.O. Schrieke, J.C. van Leur dan W.F. Wertheim hingga Hans Dieter Evers (sosiolog), dari J.S. Furnival hingga George McT. Kahin dan Herberth Feith (politikolog), dan lain-lainnya.

Tentu saja kesan pesimistis tentang sifat *ahistoris* ilmu-ilmu sosial di Indonesia ada kekecualiannya, meskipun gambaran umum mengatakan demikian, seperti yang dapat dibaca dari analisis mutakhir dalam buku *Ilmu Sosial di Asia Tenggara. dari Partikularisme ke Universalisme* disunting oleh Nico Schulte Nordholt & Leontine Visser (edisi terjemahan Indonesia oleh LP3ES, 1997).

Buku *Sejarah dan Teori Sosial* barangkali dapat mencairkan apa yang oleh penulisnya disebut semacam "a dialogue of the deaf" di antara sejarawan dan teoretisi sosial. Buku ini merupakan versi kedua dari buku yang diterbitkan sebelumnya dengan judul *Sociology and History* (1980), dengan isi dan judul yang diperbarui penulis buku ini, Peter Burke. Sejarawan Inggris, yang telah menulis sejumlah karya penting tentang sejarah Eropa ini, memandang perlu untuk merevisi dan menerbitkan kembali buku edisi pertamanya itu. Selain judul barunya lebih mewakili isinya, sekaligus ini merupakan jawaban atas

rangkaian diskusi yang kadang-kadang membingungkan tentang teori sosial dan sejarah sejak dekade 1980-an dan awal 1990-an. Di dalam buku yang pertama, Burke hanya memperbincangkan hubungan sejarah dan sosiologi dan sedikit banyak dengan antropologi sosial, sementara buku versi revisinya ini sudah diperkaya dengan sejumlah disiplin atau subdisiplin ilmu-ilmu sosial seperti ilmu komunikasi, geografi, hubungan internasional, hukum, linguistik (khususnya sosio-linguistik), psikologi (khususnya psikologi sosial), dan kajian-kajian agama. Selain itu, dimasukkan pula kajian-kajian interdisipliner seperti teori-teori feminis, kebudayaan dan teori kritik atau sebenarnya filsafat (adakalanya juga didefinisikan sebagai 'teori-teori sosial' modern).

Dalam buku ini Burke berusaha menjelaskan latar belakang bagaimana sosiolog dan sejarawan, misalnya, saling menggunakan dan menyalahgunakan ("use and abuse") konsep-konsep dari masing-masing disiplin. Dalam hal ini, penjelasan tentang aliran-aliran pemikiran dipaparkan dalam kaitannya dengan perkembangan studi historiografi, tetapi ia juga membicarakan banyak hal yang menarik dan penting dari sudut analisis sosiologis khususnya dan ilmu-ilmu sosial pada umumnya. Buku ini juga berupaya menjelaskan mengapa dan bagaimana sejarawan dan ilmu-ilmu sosial seyogyanya perlu memperdalam apresiasi mereka terhadap hasil kerja sejawat diluar disiplin masing-masing dan meningkatkan dialog "*take and give*" dalam persoalan-persoalan serius seperti masalah epistemologi (antara pendekatan nomotetik dan idiosinkretik) dan konstruk-konstruk dari masing-masing disiplin.

Buku ini dimulai dengan membahas hubungan "Teoretisi dan Sejarawan", dengan mengemukakan alasan historis mengapa hubungan antara teoretisi sosial dan sejarawan, khususnya selama beberapa dekade sebelumnya, tampak kurang akrab dan bahkan

cenderung berjalan sendiri-sendiri, dalam kata-katanya sendiri terjadi semacam " *a dialogue of the deaf*". Pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, sejarawan sedikit sekali menaruh perhatian pada isu-isu sosial, dan sosiolog sebaliknya cenderung menganggap sejarah tidak cukup canggih dalam metode dan teorinya. Burke selanjutnya melihat bahwa kelompok sarjana dari aliran *Annates,* dengan disiplin ilmu-ilmu sosial, suatu proses yang menurut penulis buku ini mencapai tingkat kecanggihan yang mengesankan. "Kini kita hidup dalam suatu era garis pembatas yang kabur (*'an age of blurred linea'*) dan membuka *intellectual frontiers,* suatu era yang sangat menarik tetapi sekaligus membingungkan" (him. 21).

Suatu pembahasan, yang relatif singkat tetapi cukup seimbang tentang "Model dan Metode", sangat menarik karena Burke mendiskusikan tentang "empat pendekatan umum" bagi sosiologi dan sejarah serta kelebihan dan kekurangannya. la memandang pendekatan perbandingan sebagai pendekatan alternatif yang penting dan sampai tingkat tertentu bahkan merupakan keharusan. Akan tetapi, ia juga mengingatkan bahwa, kajian komparatif haruslah dilakukan secara sangat hati-hati karena kalau tidak, bisa terperangkap dengan masalah etnosentrisme dan masalah-masalah lainnya. Tema "model-model dan tipologi" juga mengandung isu-isu yang rumit, misalnya, mengenai apa yang dikatakan "tipikal" dalam perkembangan-perkembangan sosial dan politik, lebih-lebih jika dikatakan dengan konteks historis yang berubah. Metodologi kuantitatif dan etnografis hanya mendapat perhatian secara sekilas, tetapi cukup jelas uraiannya.

Uraian yang paling panjang dan luas dibahas ialah mengenai "konsep-konsep sentral" yang mungkin dapat berguna bagi sejarawan sebagai alat konseptual yang dipinjam dari teoretisi sosial. Untuk hal ini, Burke mendiskusikan sebanyak delapan belas konsep mengenai hubungan-hubungan sosial dan perubahan sosial, dan seterusnya.

Kendati demikian, sejumlah konsep yang sejak beberapa tahun terakhir ini amat berpengaruh dalam kajian-kajian sosiologi, antropologi, dan ilmu politik justru diperkenalkan oleh para sejarawan, khususnya dari kubu Marxis, antara lain, konsep "ekonomi moral" *(moral economy)* oleh sejarawan Edward Thompson, yang di Asia Tenggara dipopularkan oleh James Scott dan konsep "penemuan tradisi" *(invention of tradition)* dari Eric Hobsbawm. Namun, dibandingkan dengan sejarawan, kebanyakan ilmuwan sosial memang lebih kaya, lebih kerap, lebih gamblang, lebih serius, dan bahkan lebih bangga menggunakan konsep dan teori. Perbedaan sikap terhadap teori inilah, menurut Burke, yang menjadi penyebab terjadinya konflik dan kesalahpahaman antara sejarawan dan pakar ilmuwan sosial.

Dengan buku ini Burke mencoba mencairkan kebekuan dan kesalahpahaman itu dan suatu hal yang khas ialah bahwa Burke bisa menyajikan definisi-definisi konsep yang rumit dalam teori sosial secara ringkas dan mudah dipahami. Ia juga berupaya menyarikan pemahaman dan kesulitan-kesulitan yang mungkin dihadapi oleh sejarawan sosial yang ingin menggunakannya. Burke mencatat ada "tiga set konflik intelektual" ketika teori sosial digunakan oleh para sarjana, khususnya sejarawan. Terutama tentang konsep fungsi sosial atau struktur versus konsep "free human agency" (atau "pendekatan individualistik" versi Arthur Stinchombe) menawarkan diskusi menarik dan sampai tingkat tertentu ia berhasil menuntaskannya dan menjawab mengapa kedua pendekatan itu perlu dipertimbangkan.

Beberapa isu teoretis, misalnya, apakah kebudayaan membentuk institusi sosial atau hanya kelihatan demikian, diuraikan secara cukup jelas. Hanya pembahasan tentang teori sosial sebagai faktual atau fiksional tampaknya agak kurang memuaskan, terutama karena Burke tidak menguraikan secara jelas dan terperinci. Bab terakhir tentang "Teori Sosial dan Perubahan Sosial" memberikan ulasan tentang

model-model evolusioner dan konflik, lalu bergerak dari prinsip-prinsip khusus (partikularisme) ke umum (universalisme) dan yang cukup penting dan menarik pula ialah bahwa Burke memberikan enam contoh karya monograf, di antaranya tiga teoretisi sosial, yakni Norbert Elias (sosiolog), Marshall Sahlins (antro-pologiwan), dan seorang pemikir sosial, yaitu Michel Foucault, dan tiga karya sejarawan, kesemuanya berasal dari 'mazhab *Annates*', yang memiliki tradisi pendekatan interdisipliner, yakni Fernand Braudel, Emmanuel Le Roy Ladurie, dan Nathan Wachtel.

Tentu saja, masih cukup banyak ilmuwan sosial terkemuka lainnya yang cukup dekat dengan studi sejarah. Namun, dengan contoh-contoh yang diberikan, buku ini amat menggugah kita untuk menjemput kembali tradisi yang hilang ketika "Indonesianis" terdahulu telah merintis apa yang oleh Geertz diungkapkan sebagai eksperimen "mengejar 'kijang' ilmiah melampaui batas-batas bidang akademis yang berpagar rapat dimana margasatwa yang diburu kebetulan memasukinya". Apabila ilmuwan sosial, termasuk sejarawan, semakin saling terbuka dan menghindarkan "dialog tuli" antardisiplin mereka, seperti yang ditawarkan buku ini, maka ada kemungkinan masa depan ilmu-ilmu sosial di Indonesia semakin membumi dan berkembang subur, sarat dengan timbunan persoalan historik-empirik, yang memerlukan jawaban pemecahan teoretisi konseptual dan sekaligus, tentunya, juga bisa untuk kajian terapan guna pemecahan praktis.

BAB 1

TEORETISI DAN SEJARAWAN

Buku ini merupakan upaya untuk menjawab dua pertanyaan yang kelihatannya sederhana. Apa gunanya teori sosial bagi sejarawan, dan sebaliknya apa gunanya sejarah bagi teoretisi sosial? Saya sebut pertanyaan ini kelihatan "sederhana" karena perumusan pertanyaan tersebut menyembunyikan sejumlah perbedaan penting tertentu, Sejarawan dari aliran tertentu memiliki pandangan yang berbeda-beda tentang teori dan kegunaannya; sebagian menganggapnya sebagai kerangka yang sangat menolong dan sebagian lain sebagai alat untuk memecahkan masalah khusus. Yang lainnya lagi, sejak dulu sampai sekarang masih menunjukkan sikap sangat curiga dan menentang teori. Barangkali ada juga gunanya untuk membedakan teori dengan model dan juga teori dengan konsep. Hanya sedikit sejarawan yang menggunakan teori dalam arti sempit. Sebaliknya, lebih banyak yang menggunakan model. Untuk konsep-konsep, hampir semua sejarawan menganggapnya penting.

Perbedaan antara praktik dan teori tidak sama dengan perbedaan antara sejarah dan sosiologi – atau disiplin lain seperti antropologi sosial, geografi, politik atau ekonomi. Sejumlah peneliti dari disiplin ilmu ini membuat studi-studi kasus yang sedikit sekali memakai teori. Di sisi lain, para sejarawan, khususnya dari kelompok Marxis, membicarakan persoalan teori dengan bersemangat, bahkan mereka mengeluhkan apa yang oleh Edward Thompson disebut

sebagai "miskin teori" *(the poverty of theory)* dalam esai polemiknya yang terkenal itu (E.P. Thompson 1978). Kendati demikian, dua konsep yang sejak beberapa tahun terakhir ini amat berpengaruh dalam kajian-kajian sosiologi, antropologi, dan ilmu politik justru diperkenalkan oleh para sejarawan Inggris beraliran Marxis, seperti konsep "ekonomi moral" *(moral economy)* dari sejarawan Edward Thompson dan konsep "penemuan tradisi" *(invention of tradition)* dari Eric Hobsbawm (E.P. Thompson 1991: 185-258 (edisi pertama 1971); Hobsbawm dan Ranger 1983).

Namun, secara umum, dibanding sejarawan, kebanyakan ilmuwan sosial dari disiplin ilmu lain ini lebih kerap, lebih gamblang, lebih serius, dan bahkan lebih bangga menggunakan konsep dan teori. Perbedaan sikap terhadap teori inilah yang menjadi penyebab terjadinya konflik dan kesalahpahaman antara sejarawan dan pakar ilmu-ilmu lain.

Dialog Si Tuli

Sejarawan dan sosiolog (khususnya) adalah tetangga yang tak selalu akur. Padahal, secara intelektual mereka bertetangga dekat; artinya, praktisi kedua disiplin itu (seperti antropolog sosial) sama-sama menaruh perhatian pada masyarakat secara keseluruhan beserta seluruh aspek perilaku manusia. Untuk hal-hal seperti ini, mereka memang berbeda dari ahli ekonomi, geografi, atau para spesialis bidang kajian politik atau keagamaan.

Sosiologi dapat didefinisikan sebagai ilmu tentang masyarakat manusia, dengan titik berat pada perampatan (generalisasi) struktur masyarakat dan perkembangannya. Sejarah lebih cocok didefinisikan sebagai studi tentang masyarakat manusia dalam arti jamak, dengan titik berat pada perbedaan-perbedaan antarmasyarakat dan perubahan-perubahan di masing-masing masyarakat dari waktu ke

waktu. Kedua pendekatan ini kadang-kadang dianggap kontradiktif, tetapi akan lebih baik jika kita menganggapnya saling melengkapi. Hanya dengan membandingkan satu masyarakat dengan masyarakat lain, dapat diketahui segi keunikan masyarakat itu. Perubahan itu terstruktur dan struktur berubah. Memang, proses strukturasi, seperti diistilahkan sebagian sosiolog, telah menjadi pumpunan perhatian akhir-akhir ini (Giddens 1979, 1984).

Sejarawan dan teoretisi sosial sebenarnya dapat menghilangkan berbagai bentuk pengotak-ngotakan (parokialisme). Sejarawan berpeluang untuk mudah terjebak pada pengotak-ngotakan, dalam arti yang hampir harfiah. Karena sejarawan terbiasa mengkhususkan diri kepada kawasan tertentu, maka mereka mungkin akan menganggap pengotak-ngotakan studi mereka itu unik, ketimbang menganggapnya sebagai suatu gabungan yang khas dari berbagai unsur yang juga dimiliki oleh disiplin lain. Gejala pengotak-ngotakan dalam arti kiasan, yaitu yang lebih menyangkut waktu ketimbang tempat, terjadi pula pada kalangan teoretisi sosial manakala membuat perampatan tentang masyarakat hanya atas dasar pengalaman sezaman (kontemporer), atau ketika membahas perubahan sosial tanpa memperhitungkan proses-proses waktu jangka panjangnya.

Sosiolog dan sejarawan satu sama lain mestinya dapat melihat kelemahan dalam dirinya masing-masing dengan meminjam kaca mata lawan. Celakanya, kelompok yang satu cenderung memandang jelek yang lain. Di Inggris, misalnya, banyak sejarawan yang masih memandang sosiolog sebagai orang yang suka menggunakan "istilah selingkungan" *(jargon)* yang kasar dan abstrak untuk menyatakan hal-hal yang sudah jelas; tidak memiliki *sense* waktu dan tempat, membenamkan individu ke dalam kategori-kategori yang kaku. Maka untuk menutup semua ini, mereka menyebut kegiatan mereka sebagai hal yang "ilmiah".

Sebaliknya, sejak lama kalangan sosiolog menganggap sejarawan sebagai tukang kumpul fakta *(fact-collector)* amatiran yang rabun, yang tidak mempunyai sistem atau metode, dan ketidakakuratan *data base*-nya lalu dicocok-cocokkan dengan kekurangmampuan mereka dalam menganalisisnya. Singkatnya, meski jumlah dwibahasawan makin banyak (karya-karya mereka akan dibicarakan pada halaman berikut), para sosiolog dan sejarawan ternyata masih belum berbicara dalam bahasa yang sama. Dialog mereka, seperti pernah dikatakan oleh sejarawan Prancis Fernand Braudel (1958) bagaikan "dialog si tuli".

Untuk memahami keadaan ini, kita sebaiknya memandang disiplin-disiplin ilmu yang berbeda sebagai profesi yang berbeda dan bahkan sebagai subbudaya yang berbeda pula, yang memiliki bahasa, nilai-nilai, dan mentalitas atau pola pikir masing-masing, yang dibangun melalui proses pelatihan atau sosialisasinya sendiri. Sosiolog, misalnya, dilatih untuk mengamati atau merumuskan aturan-aturan yang umum dan kerap mengabaikan perkecualian atau keunikan. Sejarawan terbiasa mencermati detail-detail yang konkret, tetapi mengabaikan pola-pola umum (B. Cohn 1962; K.T. Erikson 1970).

Dari sudut pandang sejarah, jelas bahwa kedua pihak melakukan kesalahan dalam penempatan waktu, atau *anakronisme*. Sampai belum lama ini, banyak teoretisi sosial menganggap sejarawan seolah-olah masih terpaku pada penceritaan peristiwa-peristiwa politik, pendekatan mereka yang menonjolkan model pendekatan sejarawan besar abad ke-19, Leopold von Ranke. Demikian juga, sejumlah sejarawan masih menyebut sosiologi seakan-akan terpaku dengan zaman Auguste Comte, zaman keemasan generalisasi-generalisasi besar *(grand generalizations)* tanpa dukungan penelitian empirik sistematis model pertengahan abad ke-19. Bagaimana dan mengapa

pertentangan antara sejarah dan sosiologi – atau secara lebih umum antara sejarah dan teori ini berkembang? Bagaimana, mengapa, dan seberapa jauh pertentangan itu telah berhasil diatasi? Pertanyaan-pertanyaan ini adalah pertanyaan kesejarahan dan saya akan berusaha memberikan jawaban yang bersifat kesejarahan pula pada bagian berikut, dengan berpumpun pada tiga era sejarah pemikiran Barat tentang masyarakat: pertengahan abad ke-18, pertengahan abad ke-19, dan sekitar dasawakarena satu alasan yang sederhana dan jelas, tidak ada perselisihan antara sosiolog dan sejarawan. Sosiologi waktu itu belum merupakan disiplin ilmu tersendiri. Ahli teori hukum dari Prancis, Charles de Montesquieu, dan ahli filsafat moral dari Skotlandia, Adam Ferguson dan John Millar, pada masa itu amat dihormati oleh sosiolog dan antropolog (Aron 1965: 17-62; Hwathorn 1976). Mereka bahkan adakalanya dianggap sebagai 'bapak pendiri' sosiologi. Bagaimana pun, pemberian nama seperti itu menimbulkan kesan keliru, seakan-akan tokoh-tokoh tersebut telah membuat suatu disiplin ilmu baru. Padahal, mereka tidak pernah berniat demikian. Hal yang sama juga terjadi pada seorang Adam Smith, yang dijuluki sebagai bapak ilmu ekonomi, seperti halnya yang dialami Ferguson dan Millar.

Barangkali akan lebih baik kalau keempat tokoh di atas dilukiskan sebagai pakar teori sosial, yang membahas secara sistematis tentang apa yang disebut, misalnya, "masyarakat madani" *(civil society),* suatu wacana yang telah menjadi pembicaraan para pemikir terdahulu, mulai dari Plato sampai Locke. *Spirit of the Lawsnya* Montesquieu (1748), *Essay on the History of Civil Society* Ferguson (1767), *Observations on the Distinction of Ranks* Millar (1771) dan buku Smith tentang *Wealth of Nations* (1776); semuanya berbicara tentang teori umum, yang disebut Millar sebagai "filsafat masyarakat".

Mereka membahas sistem ekonomi dan sosial, misalnya "sistem feudal" di Eropa Abad Pertengahan (suatu "jenis pemerintahan" desentralisasi), atau "sistem merkantilis" (lawan dari "sistem pertanian") dalam karya Smith. Secara umum, mereka membedakan empat macam bentuk utama masyarakat berdasarkan perkembangan mata pencarian pokok: berburu, beternak, bertani, dan berniaga. Konsep kunci serupa dapat juga ditemukan dalam karya Thomas Malthus, *Essay on the Principle of Population* (1798), yang terkenal dengan proposisinya bahwa jumlah penduduk cenderung meningkat sampai batas maksimum ketersediaan kebutuhan hidup secukupnya (subsistensi).

Agaknya sah juga bila orang menggambarkan para teoretisi sosial di atas sebagai sejarawan analitis, atau meminjam istilah abad ke-18, sejarawan "filosofis". Buku ketiga Adam Smith, *Wealth of Nations,* yang membahas tentang "laju kemakmuran" *(progress of opulence),* nyatanya berisi sejarah ringkas ekonomi Eropa, Montesquieu menulis monograf sejarah tentang kejayaan dan kemunduran imperium Romawi, Ferguson tentang "kemajuan dan tamatnya Republik Romawi", sedangkan Millar tentang hubungan antara pemerintah dan masyarakat sejak zaman Anglo-Saxon sampai zaman Ratu Elizabeth. Malthus, seperti halnya Montesquieu dan Hume, berbicara tentang sejarah penduduk dunia.

Dewasa ini, para sarjana yang tidak kurang mempedulikan teori juga mulai berpaling dari pokok bahasan sejarah tradisional (atau konvensional) – yang berkenaan dengan politik dan perang – ke kajian sejarah sosial seumpama sejarah perkembangan perniagaan, seni, hukum, adat kebiasaan dan "tata-krama" *(manners).* Misalnya, *Essay on Manners* Voltaire (1756) membincangkan ihwal kehidupan sosial di Eropa sejak masa pemerintahan Charlemagne. Karya ini tidak didasarkan langsung pada sumber-sumber primer, melainkan hanya

merupakan sebuah sintesis yang berani dan asli, dan memberikan sumbangan bagi apa yang disebut Voltaire dengan "filsafat sejarah". Sebaliknya, *History of Osnabriick* Justus Moser (1768) adalah sejarah lokal yang ditulis berdasarkan dokumen asli, tetapi ia sekaligus merupakan contoh klasik tentang sumbangan teori sosial kepada telaahan sejarah. Moser tentu telah membaca karya Montesquieu dan bacaannya itu mendorong dia membahas hubungan antara lembaga *Westphalian* dan lingkungannya (bandingkan Knudsen 1988: 94-111).

Namun, karya terkenal Gibbon *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88) adalah sebuah karya sejarah sosial yang sekaligus juga berkenaan dengan sejarah politik. Bab-bah tentang keluarga Hun dan para penakluk keji lain, yang dititikberatkan pada ciri umum perilaku "bangsa pendeta", menyiratkan pengaruh Ferguson dan Smith pada penulisnya (Pocock 1981). Kemampuan melihat hal yang umum di dalam sesuatu yang khusus, menurut Gibbon, adalah ciri khas karya sejarawan "filosofis".

Seratus tahun kemudian hubungan sejarah dengan teori sosial agak kurang simetris disbanding dengan yang terjadi pada Abad Pencerahan. Sejarawan makin menjauh tidak hanya dari teori sosial, melainkan juga dari sejarah sosial. Di akhir abad ke-19, sejarawan yang paling dipuja di Barat adalah Leopold Von Ranke. Ranke memang tidak menolak mentah-mentah sejarah sosial, tapi buku-bukunya pada umumnya mencerminkan hal itu. Di zamannya dan di masa para pengikutnya yang lebih ekstrem--seperti halnya para pengikut kemudian umumnya – sejarah politik kembali dominan (Burke 1988).

Ditinggalkannya sejarah sosial ini dapat dijelaskan dengan beberapa alasan. *Pertama*, pada periode inilah pemerintahan di Eropa mulai memandang sejarah sebagai alat untuk meningkatkan persatuan bangsa, pendidikan kewarganegaraan, atau sebagaimana

dikatakan oleh pengamat yang kurang bersimpati "sebagai alat untuk propaganda kaum nasionalis". Ketika Jerman dan Italia baru berdiri, dan negara yang lebih tua seperti Prancis dan Spanyol masih terpecah-belah oleh tradisi kedaerahan, pengajaran sejarah nasional di sekolah dan universitas mendorong terciptanya integrasi politik. Sejarah, yang dibiayai pemerintah, adalah cukup wajar memang sejarah negara. Di Jerman hubungan antara ahli sejarah dan pemerintah erat sekali.

Penjelasan *kedua* tentang kembalinya sejarawan ke sejarah politik bersifat intelektual. Revolusi kesejarahan yang terkait dengan Ranke pada hakikatnya adalah sebuah revolusi tentang sumber dan metode, yaitu suatu perubahan dari penggunaan sejarah lama atau "kronik" ke penggunaan arsip resmi pemerintah. Sejarawan mulai secara teratur menggeluti arsip dan mengembangkan teknik-teknik yang makin canggih untuk menilai keterandalan *(reliability)* dokumen-dokumen arsip. Mereka berpendapat bahwa penulisan sejarah mereka lebih obyektif dan lebih "ilmiah" dibanding sejarah yang dibuat para pendahulu mereka. Penyebaran idealisme intelektual baru ini ada kaitannya dengan profesionalisasi disiplin ilmu yang terjadi di abad ke-19, ketika lembaga penelitian, jurnal khusus, dan jurusan di universitas pertama kalinya didirikan (Higmam, Krieger, dan Gilbert 1965: 320-358; Boer 1996).

[1] Karya sejarawan sosial terkesan tidak profesional bila dibandingkan dengan karya sejarawan aliran Ranke. "Sejarah sosial" sebetulnya sebuah istilah yang sangat tepat bagi bidang kajian yang secara praktis masih dianggap ketinggalan. Definisi dari G.M. Trevelyan (1942) yang sudah dikenal luas, meskipun kurang tepat mengatakan bahwa sejarah sosial adalah "sejarah tentang manusia dengan mengabaikan aspek politik" tidak lebih dari sekadar sebuah penegasan asumsi tersembunyi ke dalam bentuk penyataan yang gamblang. Bab terkenal dari karya T. B. Macaulay, *History of England*

(1848) tentang masyarakat akhir abad ke-17 dilukiskan oleh pengamat pada masa itu secara kejam, tetapi bukan tidak ada benarnya sebagai sebuah *old curiosity shop* (kedai selera kuno) karena pelbagai topik yang disajikannya – jalan, perkawinan, surat kabar, dan lain-lain – tidak ditulis secara teratur. Bagaimana pun, sejarah politik dianggap (paling tidak oleh kalangan profesi bersangkutan) lebih nyata, atau lebih bersungguh-sungguh, dibanding kajian sejarah kemasyarakatan atau kebudayaan. Ketika J. R. Green menerbitkan bukunya *Short History of English People* (1874), yang memusatkan perhatian pada kehidupan sehari-hari orang Inggris dan mengabaikan sejarah perang dan traktat ('perjanjian'), E. A. Freeman mantan tutornya itu konon pernah mengatakan bahwa jika saja Green menghilangkan semua "aspek sosial", dia mungkin akan menghasilkan sebuah karya sejarah Inggris yang baik (cf. Burrow 1981: 179-180).

Prasangka demikian tidak cuma terjadi di Inggris. Di negara-negara berbahasa Jerman, buku Jacob Burckhardt *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860), yang kemudian dikenal sebagai karya klasik, pada awal terbitnya tidak laku. Hal itu mungkin disebabkan buku itu disusun berdasarkan sumber-sumber sastra, bukan arsip-arsip resmi. Sejarawan Prancis Numa Denis Fustel de Coulanges, dengan mahakaryanya berjudul *The Ancient City* (1860) bercerita tentang keluarga di zaman Yunani dan Romawi Kuno. Karya ini merupakan sebuah perkecualian karena mendapat perhatian serius dari kolega seprofesinya kendatipun ketika itu ia masih tetap bersikukuh dengan pendapat bahwa sejarah adalah ilmu tentang fakta-fakta sosial, dan menurutnya itulah sosiologi yang sesungguhnya.

Ringkasnya, revolusi kesejarahan Ranke membawa konsekuensi yang tak terduga, tetapi amat penting. Karena pendekatan "dokumen" yang baru itu berfungsi baik bagi sejarah politik yang tradisional, maka pengadopsian itu membuat sejarawan abad ke-19 lebih sempit

dan malah lebih kuno daripada pendahulu mereka pada abad ke-18. Sebagian mereka menolak sejarah sosial karena dianggap tidak dapat dikaji secara ilmiah. Sebagian lain menolak sosiologi dengan alasan sebaliknya, karena terlalu ilmiah, artinya, sosiologi itu abstrak dan umum serta tidak memberi tempat bagi keunikan terhadap individu dan peristiwa.

Penolakan terhadap sosiologi dinyatakan dengan tegas dalam karya sejumlah filsuf akhir abad ke-19, khususnya Wilhelm Dilthey. Dilthey, yang menulis sejarah kebudayaan *(Geistes Geschichte)* dan juga filsafat, berpendapat bahwa sosiologi yang dikembangkan Comte dan Spencer (seperti halnya psikologi eksperimental Hermann Ebbinghaus) bersifat ilmiah semu *(pseudoscientific)* karena memberikan penjelasan sebab-akibat. Dilthey menarik garis perbedaan yang terkenal, yaitu antara ilmu pengetahuan, yang bertujuan untuk menerangkan dari aspek luar *(erklären)* dan ilmu-ilmu tentang manusia atau kebudayaan yang bertujuan untuk memahami dari dalam *(verstehen)*. Para penelaah ilmu-ilmu kealaman *(Naturwissenschaften)* memakai kosakata kausalitas, tetapi penelaah kemanusiaan *(Geisteswissenschaften)* harus berbicara dalam bahasa "pengalaman". Sikap (penolakan) yang sama juga diambil oleh Benedetto Croce, tokoh yang lebih dikenal sebagai filsuf tetapi juga salah seorang sejarawan terkemuka Italia di zamannya. Pada tahun 1906 dia menolak sebuah permintaan untuk mendukung berdirinya kursi *(professorship)* sosiologi di Universitas Napoli. Menurut keyakinannya, sosiologi hanyalah ilmu pengetahuan semu *(pseudoscience)*.

Di sisi lain, pakar teori sosial semakin kritis terhadap sejarawan, kendatipun mereka tetap mempelajari sejarah. Tulisan Alexis de Tocqueville *The Old Regime and The French Revolution* (1856) adalah sebuah karya sejarah fundamental, yang bersumber pada

dokumen asli. Karyanya juga merupakan tonggak bersejarah dalam teori sosial dan politik. Karya Karl Marx, *Das Capital* (1867) – seperti halnya dengan karya Adam Smith, *Wealth of Nations* – merupakan sumbangan yang memberi terobosan bagi sejarah ekonomi dan teori ekonomi, Buku Marx tersebut membahas undang-undang perburuhan, pergeseran dari usaha kerajinan ke manufaktur, perampasan lahan petani, dan seterusnya (G. Cohen 1978). Meski hanya sedikit sekali menarik perhatian sejarawan abad ke-19, karya Marx tersebut sangat memengaruhi praktik sejarah di masa kini. Sama halnya dengan Gustav Schmoller, tokoh terkemuka dalam apa yang disebut sebagai "mazhab sejarah" dari ekonomi politik, Marx lebih baik dikenal sebagai sejarawan daripada seorang ekonom.

Tocqueville, Marx, dan Schmoller tergolong relatif luar biasa karena upaya mereka mengawinkan teori dengan minat yang besar terhadap rincian tentang situasi sejarah yang konkret. Apa yang lebih umum dalam sejumlah disiplin akademik yang muncul pada akhir abad ke-19, adalah perhatian terhadap proses sejarah jangka panjang, khususnya yang disebut oleh pakar masa itu sebagai "evolusi" sosial. Demikian juga Comte percaya bahwa sejarah sosial atau apa yang dia sebut "sejarah tanpa nama orang atau bahkan nama bangsa" justru sangat perlu bagi karya teori, yang semula dia namakan "sosiologi". Karyanya barangkali bisa digambarkan sebagai "filsafat sejarah", dalam arti karya tersebut pada dasarnya membagi masa lalu menjadi tiga era: era agama *(the age of religion)*, era metafisika *(the age of metaphysics)*, dan era ilmu pengetahuan *(the age of science)*. Metode komparatif – slogan lain pada masa itu – adalah historis karena metode ini berupaya menempatkan setiap masyarakat (sebetulnya juga adat kebiasaan atau artifak) menurut perkembangan tahap-tahap evolusinya (Aron 1965: 63-110; Burrow 1965; Nisbet 1969: ch.6).

Model hukum evolusi dikenal dalam berbagai disiplin ilmu. Ahli ekonomi menggambarkan peralihan "ekonomi alami" *(natural economy)* ke ekonomi uang *(money economy)*. Ahli hukum, seperti Sir Henry Maine dalam bukunya *Ancient Law* (1861), berbicara tentang peralihan dari "status" ke "kontrak". Pakar etnologi, seperti Edward Tylor dalam bukunya *Primitive Culture* (1871) atau Lewis Henry Morgan dalam *Ancient Society* (1872), menyajikan perubahan sosial sebagai suatu evolusi dari "kebiadaban" *(savagery,* atau dikenal sebagai keadaan yang "liar" dan "alamiah") ke kehidupan yang "berperadaban". Sosiolog Herbert Spencer mengambil contoh-contoh sejarah dari Mesir Kuno hingga ke Peter Yang Agung dari Rusia untuk melukiskan perkembangan dari apa yang disebutnya evolusi dari masyarakat "militer" ke masyarakat "industri" (Peel 1971).

Selain itu, pakar geografi Friedrich Ratzel dan pakar psikologi Wilhelm Wundt membuat kajian yang mirip sekali dengan apa yang dinamai "manusia alam" *(Naturvolker)*. Ratzel memusatkan pembahasannya pada adaptasi manusia dengan lingkungan fisik, sedang Wundt pada mentalitas kolektif. Evolusi pola pikif dari yang magis (gaib) ke agama dan dari yang primitif ke yang beradab merupakan tema pokok *Primitive Mentality* (1922). Karena semua pembahasannya menekankan pada unsur primitif yang bercokol dalam jiwa manusia dari buku Sir James Frazer, berjudul *Golden Bough* (1890) dan buku Lucien Levy-Bruhl beradab, baik laki-laki maupun perempuan, maka Sigmund Freud tergolong sebagai penganut tradisi evolusi. Hal itu tampak jelas dalam karya seperti *Totem and Taboo* (1913) *dan The Future of an Illusion* (1927) yang banyak diwarnai, antara lain, oleh ide-ide Frazer.

Evolusi, secara umum, dipandang sebagai suatu perubahan ke arah yang lebih baik – tetapi nyatanya tidak selalu demikian. Buku terkenal dari sosiolog Jerman, Ferdinand Tonnies, *Community*

and Society (1887), menguraikan nostalgia tentang peralihan dari masyarakat tradisional yang saling kenal *(Gemeinschaft)* ke masyarakat modern yang tidak saling kenal *(Gesellschaft)*. Karyanya merupakan satu-satunya contoh studi yang paling gamblang tentang ekspresi nostalgia dari zaman kuno dan menganalisis penyebab hilangnya tatanan itu (Nisbet 1966; cf.. Hawthorn 1976).

Para teoretisi sangat menaruh perhatian kepada masa lalu, tetapi mereka tidak begitu menghargai sejarawan. Comte, misalnya, mencaci maki sejarah dengan mengatakan "detail-detail yang tak perlu dikumpulkan secara kekanak-kanakan karena rasa ingin tahu yang tidak rasional dari sibuta pengumpul anekdot-anekdot kering". Spencer malah mengatakan bahwa sosiologi lebih tinggi daripada sejarah, "ibarat bangunan besar dibanding batu-batuan dan bata yang berserakan di sekitarnya". Dan "posisi tertinggi yang mungkin dicapai sejarawan hanyalah jabatan mengurusi cerita-cerita tentang kehidupan bangsa, untuk melengkapi bahan yang dibutuhkan sosiologi komparatif. Para sejarawan paling-paling hanya sebagai pengumpul bahan mentah bagi sosiolog. Paling sial ialah bahan-bahan tersebut tidak terpakai sama sekali karena tidak menyediakan bahan yang diperlukan oleh si pembuat teori. Mengutip lagi dari Spencer, "biografi raja-raja hampir tak ada sumbangannya terhadap kemajuan ilmu tentang masyarakat (dan sedikit yang bisa dipelajari oleh anak-anak) (Peel 1971: 158-163).

Hanya sedikit sejarawan yang tidak terkena caci maki itu, khususnya Fustel de Coulanges yang menelaah kota kuno sebagaimana disebutkan di muka dan F. W. Maitland, ahli sejarah hukum Inggris yang memandang struktur sosial sebagai seperangkat hubungan antarindividu dan antarkelompok yang diatur oleh hak dan kewajiban. Pandangan Maitland ini berpengaruh besar pada antropologi sosial di Inggris. Akan tetapi, kombinasi minat terhadap

sejarah dan penolakan atas kebanyakan karya sejarawan sudah menjadi karakteristik teoretisi sosial pada awal abad ke-20. Sebagian dari mereka –seperti pakar geografi Prancis Paul Vidal de La Blache, sosiolog Jerman Ferdinand Tonnies, dan antropolog Skotlandia James Frazer–memulai kariernya justru sebagai sejarawan, khususnya sebagai ahli sejarah kuno.

Sebagian lainnya mengkaji kebudayaan tertentu dari perspektif masa silam dan masa kini. Antropolog Franz Boas melakukan hal ini pada suku Indian Kwakiutl di sekitar Vancouver, Kanada. Ahli goegrafi Andre Siegfried juga melakukan hal yang sama dalam karya terkenalnya tentang "peta politik" *(tableau politique)* di wilayah barat Prancis, yang menelaah hubungan antara lingkungan lokal dan agama serta opini politik penduduk setempat. Menurut kajian tersebut, "wilayah politik itu ada, tak ubahnya seperti adanya wilayah geologis dan ekonomis". Siegfried memperbandingkan pola pemberian suara dalam pemilu dengan afiliasi keagamaan dan dengan kepemilikan tanah.

Ketiga sosiolog terkenal masa itu – Pareto, Durkheim, dan Weber – menguasai sejarah dengan amat baik. Buku Vil-fredo Pareto, *Treatise on General Sociology* (1916) berbicara cukup panjang lebar tentang Athena, Sparta dan Romawi klasik dengan mengambil contoh-contoh dari sejarah Italia Abad Pertengahan. Emile Durkheim, yang berjuang keras menjadikan sosiologi sebagai disiplin ilmu baru dengan cara membedakannya dari ilmu sejarah, filsafat, dan psikologi, merasa perlu belajar sejarah kepada Fustel de Coulanges. Malah salah satu bukunya dipersembahkan untuk Fustel. Dia juga menulis monograf sejarah pendidikan Prancis. Selain itu, dia jadikan tinjauan buku sejarah sebagai salah satu sajian jurnal *Annie Sociologique,* dengan syarat pembahasan buku itu bukan hal-hal yang "superfisial" seperti umumnya buku-buku sejarah peristiwa (Lukes 1973).

Mengenai Max Weber, pengetahuannya tentang sejarah sangat dalam dan luas. Sebelum melakukan studi untuk bukunya *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904-1905), dia telah menulis tentang usaha perniagaan di Abad Pertengahan dan sejarah pertanian di zaman Romawi kuno. Cendekiawan klasik Theodor Mommsen memandang Weber pantas sebagai penggantinya. Ketika perhatiannya mulai tercurah pada teori sosial, Weber tidak lantas meninggalkan kajian tentang masa lalu. Dia bisa mendapatkan bahan dari sejarah, dan dari sejarawan dia peroleh konsep-konsep. Idenya yang terkenal tentang "karisma", misalnya (lihat hlm. 133), diilhami oleh diskusi tentang "organisasi karismatik" gereja zaman dulu oleh sejarawan gereja Rudolf Sohm. Weber hanya membiasakan menggunakan konsep tersebut agar terpakai lebih umum. Wajar kalau dikatakan bahwa sosiolog abad ke-20 yang sangat berorientasi sejarah itu dibentuk oleh kebudayaan di Eropa yang juga sangat berorientasi sejarah. Memang, Weber hampir tidak pernah merasa dirinya seorang sosiolog. Di akhir hayatnya, ketika ia menjadi ketua jurusan sosiologi di Munich, dia berkata, "Menurut surat pengangkatan, saya sekarang kebetulan seorang ahli sosiologi". Dia sendiri menganggap dirinya seorang ahli ekonomi politik atau sejarawan komparatif (Roth 1976; Kocka 1986).

Penolakan terhadap Masa Lalu

Durkheim wafat pada tahun 1917 dan Weber pada tahun 1920. Karena beberapa alasan, generasi teoretisi sosial setelah mereka tidak lagi menghiraukan masa lalu.

Para ahli ekonomi terpecah ke dalam dua arah yang berlawanan. Sebagian, misalnya, Francois Simiand di Prancis, Joseph Schivmpeter di Austria, dan Nikolai Kondratieff di Rusia, menggunakan statistik tentang masa lalu untuk menelaah perkembangan ekonomi,

khususnya siklus perdagangan. Kadang-kadang, ketertarikan kepada masa lalu ini diwarnai dengan cibiran kepada sejarawan dari jenis yang telah disebutkan di muka tentang Herbert Spencer. Francois Simiand, contohnya, menulis artikel polemik terkenal yang menentang, apa yang ia sebut tiga "berhala" di kalangan sejarawan: berhala politik, berhala individu, dan berhala kronologi. Dalam artikel ini, Simiand menolak apa yang dia juluki *"event-centered history" (histoire evenementielle)* [sejarah yang berpusat pada kejadian dan mencela kecenderungan mencocok-cocokkan kajian-kajian ekonomi dalam kerangka politik, seperti pada kasus penyelidikan industri Prancis semasa pemerintahan Henri IV (Simiand 1903).

Sebagian lain semakin menjauhi masa lalu dan makin mengarah ke teori ekonomi "murni" dengan model matematika "murni". Para ahli teori *marginal utility* dan *economic equilibrium* (keseimbangan ekonomi) makin tidak sempat menggunakan pendekatan sejarah yang dirintis Gustav Schmoller dan mazhabnya. Konflik hebat tentang metode itu mengakibatkan terpecahnya profesi ilmu sosial ke dalam dua kubu "prosejarawan" dan "proteoretisi".

Sementara itu, para psikolog, mulai dari Jean Piaget, penulis *The Language: ami Thought of the Child* (1923), hingga Wolfgang Kohler, yang menulis *Gestalt Psychology* (1929), berpaling ke metode eksperimen, yang di masa lalu tidak terpakai. Mereka lebih mementingkan laboratorium ketimbang perpustakaan.

Begitu pula, para antropolog sosial menganggap studi lapangan lebih bernilai dibanding laporan-laporan yang ditulis oleh para pengembara, misionaris, dan sejarawan. Franz Boas, misalnya, melakukan perjalanan panjang ke Kwakiutl (Boas 1966), suku Indian di pesisir Pasifik Kanada. Pada tahun 1906 sampai 1908, A. R. Radcliffe-Brown sengaja tinggal di Kepulauan Andaman (di Teluk Benggala) untuk mempelajari struktur sosial lokal. Bronisław

Malinowski menghabiskan sebagian besar waktunya dari tahun 1915 hingga 1918 di Kepulauan Trobriand (dekat New Guinea).

Malinowskilah yang bersikeras mengatakan bahwa studi lapangan merupakan metode antropologi *par excellence*. "Antropolog", katanya,"'harus meninggalkan kursi tunggu yang ada di beranda rumah misionaris, di kantor pemerintah, atau di bungalow Planter (Tuan Kebon)". Hanya dengan turun ke desa-desa, ke lapangan, seorang antropolog bisa memahami cara pandang penduduk setempat. Setelah studi Malinowski itu, studi lapangan menjadi keharusan di jurusan antropologi (Stocking 1983).

Dalam melakukan studi, sosiolog juga meninggalkan kursi kerjanya (tidak cuma kursi tunggu di beranda) dan mulai mengumpulkan lebih banyak data dari masyarakat sezaman. Contoh paling mencolok tentang pergeseran ke arah masa kini itu — dalam istilah Norbert Elias "mundur ke masa kini" — dapat dilihat pada jurusan sosiologi pertama di Amerika Serikat, yang didirikan pada 1892 di Unversitas Chicago. Ketua jurusannya yang pertama, Albion Small, adalah mantan sejarawan. Tapi, pada tahun 1920-an, ketika diketuai Robert E. Park, para sosiolog Chicago berpaling ke studi masyarakat sezaman, khususnya masyarakat Chicago, serta daerah-daerah kumuhnya, perkampungan kulit hitam *(ghetto)*, kaum pendatang, kelompok-kelompok gang, gelandangan, dan lain-lain. Kata Park, "metode-metode observasi yang sabar, seperti yang digunakan oleh Boas dan Lowie dalam menelaah kehidupan dan perilaku Indian Amerika, bahkan akan jauh bermanfaat untuk meneliti adat kebiasaan, kepercayaan, praktik sosial, dan konsepsi-konsepsi umum kehidupan yang dijumpai pada masyarakat Little Italy atau Lower North Side di Chicago (Park 1916:15; cf. Matthews 1977; Platt 1996: esp. 261-269).

Strategi alternatifnya adalah dengan melandaskan analisis sosial pada jawaban kuesioner, dan memadukan kuesioner dengan mewawancarai responden-responden terpilih. Ketika itu, penelitian survei menjadi tulang punggung sosiologi Amerika. Sosiolog mengumpulkan data sendiri dan menganggap masa lalu "sangat tidak relevan digunakan untuk memahami mengapa orang melakukan hal-hal yang mereka kerjakan"(Hawthorn 1976:209).

Beberapa penjelasan tentang pergeseran ke arah kajian yang berorientasi pada masa kini atas dasar pengalaman masa lalu dapat diberikan. Pusat gravitasi sosiologi itu sendiri bergeser dari Eropa ke Amerika, dan di Amerika (lebih khususnya Chicago), masa lalu kurang penting dan kurang tercermin di dalam kehidupan sehari-hari dibanding dengan di Eropa. Seorang sosiolog bisa saja mengatakan bahwa penolakan terhadap masa lalu itu terkait dengan semakin mandirinya dan makin profesionalnya bidang ekonomi, antropologi, geografi, psikologi, dan sosiologi. Seperti yang dilakukan sejarawan, pada masa itu para pekerja di bidang-bidang ini membentuk asosiasi profesionalnya sendiri dan menerbitkan jurnall bidang spesialisasi sendiri. Jika mau melepaskan diri dari sejarah, sejarawan perlu membangun identitas disiplin ilmu baru.

Para ahli sejarah pemikiran, di lain pihak, bisa saja lebih menekankan kecenderungan intelektual, pada kebangkitan aliran "fungsionalisme". Pada abad ke-18 hingga ke-19, penjelasan-penjelasan tentang adat kebiasaan atau pranata sosial pada umumnya bernuansa sejarah. Sejarawan waktu itu menggunakan konsep-konsep seperti "difusi", "imitasi" atau "evolusi". Banyak dari sejarah adalah sejarah spekulatif atau "*conjectural*"(terkaan) belaka. Lalu, apa alternatifnya? Alternatifnya, yang diilhami oleh ilmu fisika dan biologi, ialah dengan menjelaskan adat kebiasaan dan pranata-pranata tersebut menurut fungsi sosialnya ketika itu, dengan menganalisis sumbangan setiap

unsur terhadap keutuhan keseluruhan struktur. Dengan mengikuti model alam semesta, atau tubuh manusia, masyarakat dipersepsi sebagai sebuah sistem yang berkeseimbangan (istilah favorit Pareto). Di bidang antropologi, pendekatan fungsionalis ini diadopsi oleh Radcliffe-Brown dan Malinowski. Keduanya memandang masa lampau sebagai "sudah mati dan terkubur" dan tidak relevan bagi studi masyarakat (Malinowski 1945:31).

Sulit untuk menentukan apakah berkembang dan meluasnya studi lapangan ini disebabkan oleh kebangkitan mazhab fungsionalis atau sebaliknya. Meminjam idiom kalangan fungsionalis, bisa dikatakan bahwa penjelasan baru dan metode baru tersebut cocok satu sama lain. Sayangnya, kecocokan itu makin mendorong para teoretisi sosial mengabaikan masa lalu.

Bukan maksud saya menafikan pencapaian intelektual yang luar biasa tersebut dengan menyebutnya antropologi fungsionalis, psikologi eksperimental, atau ekonomi matematis. Perkembangan seperti itu dalam studi perilaku manusia boleh jadi diperlukan ketika itu, sebagai reaksi atas berbagai kelemahan teori-teori dan metode-metode yang ada. Studi lapangan, misalnya, mampu menyediakan landasan yang lebih faktual untuk meneliti suku-suku sezaman dibanding metode sejarah yang evolusioner dan spekulatif itu.

Kendati demikian, yang saya ingin sarankan ialah bahwa semua perkembangan tersebut – seperti gaya sejarah yang terkait dengan Ranke – punya harganya sendiri. Para sejarawan aliran Neo-Rankean dan para antropolog fungsionalis lebih ketat dengan metode mereka dibanding para pendahulunya, sayang sekali metodenya itu lebih sempit. Mereka menghilangkan, atau sengaja tidak memasukkan aspek-aspek yang tidak mampu mereka tanggulangi menurut standar profesional yang baru. Tapi, cepat atau lambat akan sampai juga

pada limit yang disebut oleh para psikoanalis sebagai "kembalinya si tertindas".

Kebangkitan Sejarah Sosial

Cukup ironis bahwa para antropolog sosial dan sosiolog kehilangan minat terhadap masa lampau justru ketika sejarawan mulai menghasilkan sesuatu sebagai jawaban atas tuntutan Spencer akan "sejarah alamiah masyarakat". Pada akhir abad ke-19, sejumlah sejarawan profesional kecewa dengan sejarah aliran Neo-Ranke. Salah satu pengritik paling vokal adalah Karl Lamprecht, yang mengecam lembaga sejarah Jerman yang terlalu menitikberatkan pada sejarah politik dan orang-orang terkenal saja. Dia menamainya sebagai "sejarah kolektif" yang konsep-konsepnya diambil dari berbagai disiplin ilmu, yaitu psikologi sosialnya Wilhelm Wimdt dan geografi manusianya Friedrich Ratzel. Keduanya kolega Lamprecht di Universitas Leipzig. "Sejarah", kata Lamprecht, "utamanya adalah ilmu psikologi sosial". Pendekatan psikologi sosial inilah yang dia terapkan dalam buku *History of Germany* (1819-1909) yang terdiri atas beberapa jilid. Buku ini kemudian ditelaah dalam jurnal *Annee Sociologique* asuhan Durkheim. Namun, buku ini tidak banyak dikritik sebagai aneh oleh para sejarawan ortodoks Jerman sehubungan dengan ketidakakuratan (yang memang sangat banyak) dan apa yang dia namakan sebagai "materialism" dan "reduksionisme" (Chickering 1993).

Namun, reaksi 'kontroversi Lamprecht' itu, demikian ia disebut, menyiratkan bahwa dosa Lamprecht yang sesungguhnya ialah dia mempersoalkan kekolotan aliran Ranke atau Neo-Ranke. Otto Hintze, yang akhirnya menjadi pengikut Max Weber, adalah salah satu dari sedikit sejarawan yang menganggap jenis sejarah yang dibela Lamprecht itu "lebih maju dari Ranke" dan tidak hanya mengenai puncak-puncak sejarah yang menjadi perhatian Ranke, yakni orang-

orang besar. "Kita", tulis Hintze "ingin mengetahui tidak hanya gugus dan puncak gunung melainkan juga kaki gunungnya, tidak cuma tinggi dan dalamnya daratan melainkan keseluruhan benuanya".

Sekitar tahun 1900 cara pikir kebanyakan sejarawan Jerman belum meninggalkan paradigma Ranke. Ketika Max Weber melakukan studi tentang hubungan Protestantisme dan kapitalisme, dia berhasil meramu karya-karya para koleganya yang tertarik pada masalah itu; cuma saja yang paling penting di antara mereka, yakni Werner Sombart dan Ernst Troeltsch, adalah ketua bidang ilmu ekonomi dan teologi, dan bukan sejarah.

Usaha Lamprecht untuk mengakhiri monopoli sejarah politik tersebut gagal, tetapi di Amerika Serikat dan Prancis khususnya, gerakan sejarah sosial mendapat tanggapan baik. Pada dekade 1890-an, sejarawan Amerika Frederick Jackson Turner melancarkan kecaman terhadap sejarah tradisional, sama dengan kecaman Lamprecht. "Semua bidang kegiatan manusia harus diperhatikan," katanya. Tidak ada bagian kehidupan sosial dapat dipahami secara terpisah dari yang lainnya.

Seperti halnya Lamprecht, Turner terkesan dengan geografi sejarahnya Ratzel. Esainya yang lain *The Significance of the Frontier in American History* memang merupakan interpretasi yang kontroversial, tetapi membuat sejarah baru menafsirkan pranata-pranata Amerika sebagai sebuah respons terhadap lingkungan geografis dan sosial tertentu. Dia banyak mendiskusikan pentingnya apa yang dia sebut *sections* (bagian), dengan kata lain wilayah atau kawasan, seperti New England atau Middle West yang mempunyai kepentingan ekonomi dan sumber dayanya sendiri (F.J. Turner 1893). Teman seangkatan Turner, yaitu James Harvey Robinson, adalah seorang juru kampanye yang tangguh bagi apa yang dia sebut "sejarah baru", sejarah yang berbicara tentang semua kegiatan manusia dan

meramu ide-ide dari disiplin antropologi, ekonomi, psikologi, dan sosiologi.

Di Prancis, tahun 1920-an adalah era gerakan "sejarah jenis baru", yang dipimpin oleh dua guru besar Universitas Strasbourg, Marc Bloch dan Lucien Febvre. Jurnal yang mereka terbitkan, *Annales d'histoire economique et sociale,* mengkritik tajam sejarawan tradisional. Seperti halnya Lamprecht, Turner, dan Robinson, Febvre dan Bloch juga menentang dominasi sejarah politik. Ambisi mereka ialah ingin mengganti sejarah politik dengan "sejarah yang lebih iuas dan lebih manusiawi", suatu sejarah yang berbicara tentang semua kegiatan manusia dan kurang berminat kepada penceritaan kejadian dibanding kepada analisis "struktur", sebuah istilah yang sejak itu menjadi favorit para sejarawan Prancis, dengan julukan "mazhab *Annales" (Burke 1990)*

Febvre dan Bloch, meski berbeda minat dan perhatian, sama-sama menginginkan sejarawan belajar dari disiplin ilmu lain. Keduanya tertarik pada ilmu bahasa dan juga membaca kajian-kajian tentang "mentalitas primitif karya antropolog filsuf Lucien Levy-Bruhl. Minat utama Febvre adalah geografi dan psikologi. Dalam hal teori psikologi, dia sejalan dengan rekannya, Charles Blondel, menolak teori Freud. Dia juga mempelajari "antropo-geografi" dari Ratzel, tetapi menolak paham determinismenya. dia lebih menyukai pendekatan kaum 'possibilis' (serbamungkin) ahli geografi temama Prancis, Vidal de La Blache, yang menitikberatkan pada dorongan lingkungan terhadap kemampuan berbuat manusia, bukan pada hambatan yang ditimbulkannya. Bloch lebih dekat kepada sosiologi Emile Durkheim dan kelompoknya (terutama Maurice Halbwachs, penulis kajian terkenal tentang *framework* sosial ingatan manusia). Bloch sama berminatnya dengan Durkheim kepada kohesi sosial dan

representasi kolektif dan demikian juga komitmennya kepada metode komparatif.

Bloch tewas di depan regu tembak Jerman pada tahun 1944, sedangkan Febvre selamat dari Perang Dunia II dan kemudian memimpin lembaga sejarah Prancis. Tentu saja, sebagai rektor *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* yang baru dibangun kembali, dia berhasil mendorong kerja sama antardisiplin dan menempatkan sejarah pada posisi dominan di antara ilmu-ilmu sosial. Kebijakan Febvre diteruskan oleh penggantinya Fernand Braudel. Selain sebagai penulis buku yang disebut-sebut pantas dianggap sebagai karya sejarah paling penting abad itu, Braudel juga menguasai ilmu ekonomi dan geografi, dan ia adalah seorang yang sangat yakin dengan "pasar bersama" ilmu-ilmu sosial. Dia percaya bahwa sejarah dan sosiologi seharusnya sangat akrab, sebab para praktisi kedua disiplin ilmu ini mencoba, atau seharusnya mencoba, mengamati pengalaman-pengalaman manusia sebagai satu keseluruhan (Braudel 1958).

Sejarah sosial telah mendapat perhatian serius cukup lama di Prancis dan Amerika Serikat dan di sana hubungan antara sejarah sosial dan teori sosial amat akrab. Ini bukan berarti tidak ada hal-hal seperti yang terjadi di tempat-tempat lain pada paruh pertama abad ke-20. Selama periode ini tidak sulit difemukan sejarawan sosial yang berorientasi teori, misalnya, di Jepang, Uni Soviet, atau di Brasil.

Mendiang Gilberto Freyre dari Brasil, misalnya, yang menuntut ilmu di Amerika Serikat pada antropolog Franz Boas, mungkin dapat digambarkan sebagai seorang sosiolog ataupun sejarawan sosial. Dia terkenal karena tulisannya tentang trilogi sejarah sosial Brasil, *The Masters and the Slaves* (1933); *The Mansions and the Shanties* (1936); dan *Order and Progress* (1959). Karya-karya Freyre ini kontroversial, dan sering dikritik karena Freyre cenderung mengidentifikasikan sejarah desanya, Pernambuco, sebagai sejarah nasional negaranya,

sebab ia memandang seluruh masyarakat dari perspektif "rumah agung" (lebih tepatnya, para lelaki di rumah agung itu), dan meremehkan konflik hubungan antarras di Brasil.

Di lain pihak, keaslian pendekatan Freyre menyebabkan dia disetarakan dengan Braudel (teman diskusinya ketika Braudel mengajar di Universitas Sao Paulo pada tahun 1930-an). Dia termasuk orang pertama yang membuka wacana mengenai sejarah bahasa, sejarah makanan, sejarah raga, sejarah masa kanak-kanak, dan sejarah permukiman yang merupakan bagian tak terpisahkan dari masyarakat masa lampau. Dia juga seorang pelopor penggunaan sumber-sumber. Koran dia gunakan untuk menulis sejarah sosial sedangkan hasil survai sosial dia pakai untuk tujuan-tujuan sejarah. Untuk jilid ketiga sejarah Brasil, yang berbicara tentang Brasil di abad ke-19 dan ke-20, dia memusatkan penyelidikannya pada ribuan orang yang lahir antara tahun 1850 dan tahun 1900 yang mewakili kelompok sosial utama di negara tersebut, dan mengirimkan kuisoner kepada mereka (Freyre 1959).

Konvergensi Teori dan Sejarah

Sejarawan dan teorisi sosial tidak pernah putus hubungan sama sekali, seperti terlihat pada beberapa contoh berikut. Pada tahun 1919, sejarawan terkenal Belanda, Johan Huizinga, menerbitkan buku *Waning of the Middle Ages*, yang mengkaji kebudayaan abad ke-14 dan ke-15 dengan memanfaatkan ide-ide ahli antropologi sosial (Bulhof 1975). Pada tahun 1929, jurnal baru *Annales d'histoire economique et sociale* mengangkat ahli geografi politik Andre Siegfried dan sosiolog Maurice Halbwachs untuk menjadi anggota dewan redaksi bersama para sejarawan. Pada 1939, pakar ekonomi Joseph Schumpeter menerbitkan penelitiannya tentang daur bisnis yang bahannya bersumber dari sejarah, dan sosiolog Norbert Elias dengan bukunya

The Process of Civilization yang kemudian dikenal sebagai buku klasik. Pada tahun 1949, antropolog Edward Evans-Pritchard, yang sepanjang hayatnya menyokong hubungan erat antara antropologi dan sejarah, menulis sejarah tentang Sanusi dari Cyrenaica.

Namun, pada tahun 1960-an, embun berubah jadi hujan. Buku-buku seperti *The Political Systems of Empires* karya Shmuel N. Eisenstadt (1963), *The First New Nation* tulisan Seymour M. Lipset (1963), *The Vendee* oleh Charles Tilly (1964), *Social Origins of Dictatorship and Democracy* oleh Barrington Moore (1966), dan *Peasant Wars-nya* Eric Wolf (1969) – sekadar menyebut beberapa contoh penting – semuanya menyuarakan dan mendorong rasa kesamaan tujuan antara teorisi dan sejarawan sosial (Skocpol 1984:85-128; D. Smith 1991:22-25, 59-61).

Dalam dua puluh tahun terakhir, kecenderungan ini terus berlanjut. Semakin banyak antropolog sosial, terutama Clifford Geertz (1980) dan Marshall Sahlins (1985), memasukkan dimensi sejarah dalam kajian-kajiannya. Sekelompok sosiolog Inggris, utamanya Ernest Gellner, John Hall, dan Michael Mann, telah menghidupkan kembali proyek abad ke-18 mengenai sejarah filsafat, dalam arti kajian sejarah dunia mengikuti tradisi Adam Smith, Karl Marx, dan Max Weber, yang tujuannya adalah untuk "membedakan berbagai tipe masyarakat serta menjelaskan proses peralihan dari satn tipe ke tipe lain" (J.A. Hall 1985:3; cf. Abrams 1982). Kajian yang skalanya sama dengan ini ialah karya antropolog Eric Wolf, *Europe and the Peoples without History(1982),* sebuah kajian tentang hubungan antara Eropa dan negara-negara lain di dunia sejak tahun 1500. Istilah "sosiologi sejarah", "antropologi sejarah", "geografi sejarah" dan (yang agak kurang lazim) "ekonomi sejarah" mulai dipakai untuk menunjukkan diadopsinya sejarah ke dalam disiplin-disiplin ilmu ini dan diadopsinya disiplin-disiplin ilmu ini ke dalam ilmu sejarah (Kindleberger 1990).

Konvergensi yang didasari oleh samanya ranah (kawasan) intelektual kadang-kadang menimbulkan sengketa perbatasan (misalnya, mana batas akhir geografi sejarah dan mana pula batas awal sejarah sosial?) dan kadang-kadang muncul berbagai macam istilah untuk fenomena yang sama. Sebaliknya, konvergensi yang demikian memungkinkan dimanfaatkannya berbagai keterampilan dan sudut pandang untuk memecahkan persoalan bersama.

Ada alasan-alasan yang jelas atas makin akrabnya hubungan sejarah dengan teori sosial. Cepatnya perubahan sosial jelas menarik perhatian sosiolog dan antropolog (yang sebagian di antaranya menelaah kembali obyek-obyek studi lapangannya yang ternyata telah berubah karena terintegrasi ke dalam sistem ekonomi dunia). Para pakar demografi yang menelaah ledakan penduduk dunia dan para ekonom atau sosiolog yang menganalisis berbagai persyaratan pembangunan pertanian dan industri di negara-negara yang disebut "negara terkebelakang" mendapati bahwa yang mereka kaji adalah tentang perubahan dari waktu ke waktu, dengan kata lain mengkaji sejarah. Sebagian di antaranya—seperti ahli kependudukan dari Prancis Louis Henry atau sosiolog Amerika Immanuel Wallerstein—tergoda untuk memperluas penyelidikannya hingga jauh ke masa silam.

Sementara itu, di kalangan sejarawan di seluruh dunia telah terjadi pergeseran minat secara besar-besaran untuk meninggalkan sejarah politik yang tradisional itu (penceritaan tindakan dan kebijakan penguasa) dan menuju ke arah sejarah sosial. Seperti dikatakan seorang penelaah kecenderungan itu, "Sesuatu yang dulu adalah pusat profesi sekarang menjadi pinggiran" (Himmerlfarb 1987:4). Mengapa? Penjelasan sosiologis barangkali perlu diberikan. Untuk menyesuaikan diri dalam periode perubahan sosial yang sangat cepat, banyak orang sadar akan semakin pentingnya mengetahui asal-muasal (akar) dirinya dan memperbarui ikatan dengan masa silam,

terutama masa silam masyarakatnya – keluarganya, kota atau desanya, pekerjaannya, suku bangsanya, atau kelompok agamanya.

Saya yakin bahwa "penolehan kepada teori" di pihak sejumlah sejarawan sosial dan "penolehan kepada sejarah" di pihak teoretisi sosial akan mendapat sambutan baik. Dalam sebuah tulisan yang terkenal, Francis Bacon mengkritik tajam kaum empiris yang ibarat semut, yang kerjanya hanya mengumpulkan data, dan kaum teoretisi mumi, sang laba-laba yang membuat sendiri jaring-jaringnya. Bacon menyarankan agar mencontoh lebah, yang mencari bahan baku dan sekaligus memprosesnya. Perumpamaan ini cocok untuk sejarah penelitian ilmu sejarah dan ilmu sosial maupun untuk sejarah ilmu-ilmu alam. Tanpa kombinasi sejarah dan teori kita tidak mungkin bisa memahami masa lalu dan masa kini.

Tentu saja ada lebih dari satu cara untuk mengawinkan sejarah dan teori. Beberapa sejarawan telah menyetujui teori tertentu dan berusaha mengaplikasikannya dalam karya-karya mereka, seperti pada kebanyakan kaum Marxis. Sebagai contoh tentang ketegangan—yang kadang-kadang malah bermanfaat—yang terdapat dalam persoalan ini, seseorang dapat meneliti riwayat intelektual Edward Thompson, yang menyatakan dirinya sebagai "empiris Marxis" (Kaye dan McClelland 1990).

Sejarawan lain hanya tertarik tetapi tidak terikat kepada teori. Teori bagi mereka hanya dipakai untuk mengidentifikasi masalah, dengan kata lain hanya untuk mencari pertanyaan, bukan jawaban. Membaca Malthus, umpamanya, telah mendorong keberanian para sejarawan yang tidak setuju dengan Maltus untuk meneliti perubahan hubungan pertambahan penduduk dengan alat-alat pemenuhan kebutuhan. Daya tarik pada teori yang demikian telah memperkaya praktik sejarah, khususnya generasi baru. Namun, sangat adil jika ditambahkan bahwa kita sekarang tidak berada di

zaman keemasan intelektual. Seperti yang sering terjadi dalam sejarah pergulatan intelektual, masalah-masalah baru justru timbul ketika orang sedang berupaya memecahkan masalah-masalah yang ada. Memang telah dikatakan bahwa "konvergensi" adalah istilah yang keliru untuk menggambarkan berubahnya hubungan antara sejarah dan sosiologi, sebab kata itu "terlalu sederhana dan terlalu lembut untuk melukiskan dengan pas suatu hubungan yang kusut masai lagi sulit" (Abrams 1982:4). Terhadap keberatan ini orang mungkin menjawab bahwa konvergensi memang istilah yang agak lunak yang hanya mengisyaratkan bahwa kedua pihak sedang saling mendekat. Tetapi, ia tidak menyebut tentang pertemuan, apalagi kesepakatan.

Tempo-tempo, situasi saling mendekat memang membawa konflik. Waktu sosiolog Amerika Neil Smelser berpaling ke sejarah dan menerbitkan studinya tentang perubahan sosial semasa revolusi industri, yang menganalisis struktur keluarga dan kondisi kerja buruh tenun di Lancashire pada awal abad ke-19 (dan dalam proses itu ia samar-samar mengkritik Marxisme), Smelser membuat berang tokoh sejarah Inggris Edward Thompson yang mencela ketidakmampuan "sosiologi" untuk memahami bahwa "kelas" merujuk ke proses bukan kepada struktur (E.P. Thompson 1963:10 cf. D. Smith 1991: 14-16, 162).

Dalam beberapa tahun silam, terjadi juga gejala sebaliknya, ketika sejarawan dan antropolog bukannya saling mendekat, malahan berselisih arah satu sama lain, seperti kereta api berpapasan di atas rel yang berdampingan. Misalnya, para sejarawan menemukan pentingnya penjelasan-penjelasan fungsional justru ketika para antropolog merasa tidak puas dengan penjelasan tersebut (Thomas 1971 dan sebuah tinajuan dari H. Geertz 1975). Sebaliknya, antropolog melihat pentingnya peristiwa justru ketika sebagian besar sejarawan

meninggalkan *histoire evenementielle* (sejarah peristiwa) agar dapat mengkaji struktur-struktur yang mendasar (M. Sahlins 1985:72).

Yang lebih memperumit keadaan ialah makin banyaknya jenis teori yang bersaing merebut perhatian. Sejarawan sosial, misalnya, tidak dapat menahan ketertarikannya kepada sosiologi dan antropologi. Mereka merasa perlu paling tidak mempertimbangkan kemungkinan relevansi teori-teori disiplin ilmu lain bagi mereka. Dari disiplin geografi, sekutu lama yang sejak beberapa tahun berselang telah mengalami perubahan cepat, para sejarawan mungkin bisa mempertimbangkan untuk mengambil ruang atau kekuasaan tempat secara lebih serius, baik mereka sedang mempelajari kota, perbatasan atau gerakan sosial maupun budaya (Agnew dan Duncan 1989; Amin dan Thrift 2002). Juga, teori sastra kini memengaruhi para sejarawan sebagaimana pada para sosiolog dan antropolog sosial; semuanya semakin menyadari keberadaan hukum-hukum sastra pada tulisan-tulisan mereka, yakni aturan-aturan yang sebetulnya telah mereka ikuti tanpa sadar (White 1973; Clifford dan Marcus 1986; Atkinson 1990).

Kita hidup di era tidak tegasnya garis-garis demarkasi disiplin dan terbukanya batas ranah intelektual, suatu zaman yang mengasyikkan sekaligus membingungkan. Rujukan kepada Mikhail Bakhtin, Pierre Bourdieu, Fernand Braudel, Norbert Elias, Michel Foucault, Clifford Geertz, dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan para arkeolog, ahli geografi, dan kritikus sastra, sebagaimana dalam tulisan para sosiolog dan sejarawan. Maraknya wacana bersama antara sejarawan dan sosiolog, antara arkeolog dan antropolog, dan seterusnya, bertepatan pula dengan surutnya wacana serupa di antara sesama pakar ilmu-ilmu sosial dan humaniora, dan di antara sesama pakar setiap disiplin.

Bahkan, suatu subdisiplin ilmu, misalnya, sejarah sosial, sekarang ini terancam pecah menjadi dua kelompok, yang satu lebih tertarik kepada kecenderungan umum berskala besar sedang yang satu lagi kepada studi kasus berskala kecil. Terutama di Jerman, kedua kelompok ini terlibat konflik, yang satu adalah kelompok yang disebut sebagai "sejarawan sosial" *(Gesselschciftshistoriker),* misalnya, Hans-Ulrich Webler; sementara di kubu lain adalah para penganut "sejarah mikro" seperti Hans Medick.

Kendati ada kecenderungan perpecahan, situasi itu membuat kita tertanya-tanya seberapa banyak debat-debat mendasar mengenai model dan metode yang pantas untuk disiplin ilmu yang banyak itu. Bab berikut akan membahas debat-debat tersebut.

BAB 2

MODEL DAN METODE

Bab ini berkenaan dengan empat pendekatan umum yang beragam dari beberapa disiplin ilmu, tapi sangat kontroversial dalam sebagian lain. Keempat bagian bab ini secara berturut-turut akan membahas tentang komparasi (perbandingan), kegunaan model, metode kuantitatif, dan penggunaan "mikroskop" sosial.

Komparasi

Sejak dulu komparasi selalu menduduki posisi sentral dalam teori sosial. Memang, seperti dikatakan Durkheim, "sosiologi komparatif bukanlah cabang khusus sosiologi, melainkan sosiologi itu sendiri". la menekankan bahwa kajian tentang "variasi konkomitan [selaras]" sama nilainya dengan "eksperimen tak langsung", yang memungkinkan sosiolog hijrah dari pendeskripsian masyarakat ke penganalisisan hal-hal yang memengaruhi bentuk suatu masyarakat. la membedakan dua jenis komparasi, dan mendukung keduanya. Pertama, membandingkan masyarakat-masyarakat yang secara mendasar sama strukturnya, atau, dalam kiasan biologi Durkheim, "sama spesiesnya". Kedua, membandingkan masyarakat-masyarakat yang secara mendasar memang beda (Durkheim 1895: ch. 6; cf Beteille 1991). Pengaruh Durkheim dalam linguistik komparatif dan sastra komparatif, khususnya di Prancis, cukup nyata.

Sejarawan, sebaliknya, cenderung menolak komparasi, dengan alasan mereka hanya mengamati hal-hal yang khusus, unik, dan tidak bisa diulang. Terhadap keberatan klasik ini ada satu jawaban yang sama klasiknya, yang disampaikan Max Weber pada tahun 1914 kepada sejarawan Georg von Below, dalam perdebatan mereka tentang sejarah kota. "Kita setuju sepenuhnya bahwa sejarah mesti menegakkan hal-hal spesifik, misalnya, pada kota-kota abad pertengahan. Namun, hal itu hanya mungkin jika kita dapat mengetahui hal-hal yang tidak ditemukan di kota-kota lain (kota-kota kuno Cina, dan Islam misalnya)" (Roth 1976:307).

Kita cuma bisa berterima kasih kepada metode komparasi yang membuat kita bisa melihat apa yang tidak ada, dengan kata lain, memahami signifikansi hal-hal tertentu yang tidak ada. Itulah substansi esai terkenal Werner Sombart, *Why is there no Socialism in the United States?* (sebagai studi berikutnya dari keberadaan feodalisme di Afrika, Marxisme di Britania, dan sepak bola di Amerika Serikat) (Goody 1969; McKibbin 1984). Itu pula strategi yang mendasari esai Weber sendiri tentang kota, yang menyatakan bahwa kota yang benar-benar otonom hanya ada di Barat (Sombart 1906; Weber 1920:iii, 1212-1374; cf. Milo 1990).

Implikasi dari contoh-contoh ini ialah bahwa kedua pendekatan tersebut, yakni penemuan hal-hal khusus dan penemuan hal-hal umum (atau pendekatan historis dan pendekatan teoretis) adalah komplementer satu sama lain, dan keduanya bergantung pada komparasi, baik secara eksplisit maupun implisit. Sejarawan Amerika Jack Hexter pernah mengklasifikasikan intelektual ke dalam kelompok *'lumper'* [melihat fenomena sebagai sesuatu yang seragam] dan *'splitter'* [melihat fenomena sebagai sesuatu yang memiliki perbedaan], dan mengatakan bahwa kelompok *splitter* yang diskriminatif itu lebih bagus ketimbang kelompok *lumper* yang menganggap fenomena

beragam sebagai satu kesatuan (1979:242). Tentu saja tak seorang pun ingin menjadi *lumper* yang kaku, yang tidak mampu membeda-bedakan. Kendati begitu, mengetahui persamaan-persamaan di dalam fenomena yang ternyata berbeda jelas sama nilai mutu intelektualnya dengan mengetahui perbedaan-perbedaan dalam fenomena yang ternyata sama. Bagaimana pun, proses *splitting* sangat bergantung pada proses komparasi yang mendahuluinya.

Di antara sejarawan pertama yang mengikuti jejak Durkheim dan Weber adalah Marc Bloch dan Otto Hintze. Hintze belajar metode komparatif dari Weber, meskipun keduanya membatasi analisis pada kasus Eropa saja. Otto memusatkan perhatian pada perkembangan bentuk-bentuk pemerintahan yang oleh Weber disebut sebagai "legal rasional" atau "birokratik" di berbagai negara Eropa, dengan menelaah, misalnya, pentingnya kebangkitan *commissarius*, para pejabat yang tidak menyogok jabatan (yang umum terjadi di awal Eropa modern) dan karena itu mudah disingkirkan karena kehendak raja (Hintze 1975: 267-301).

Marc Bloch sendiri belajar metode komparatif dari Durkheim dan para muridnya, terutama dari ahli bahasa Antoine Meillet (Sewell 1967; Rhodes 1978; Atsma dan Burguiere 1990: 255-334). Ia mendefinisikan metode ini dengan cara yang mirip dengan mereka, yaitu membedakan komparasi tentang "para jiran (tetangga)" dari komparasi tentang masyarakat-masyarakat yang saling berjauhan tempat dan waktunya. Alasannya mendukung metode ini. juga sama, yakni memungkinkan sejarawan "mengambil langkah maju yang nyata dalam menelusuri sebab-sebab" (Bloch 1928; cf Detienne 1999).

Dua kajian komparatif Bloch terkenal sekali. *The Royal Touch* (1924) mengembangkan komparasi dua negara bertetangga, Inggris dan Prancis, yang para rajanya diyakini dapat menyembuhkan *scrofula* (semacam gangguan tuberkulosis dengan gejala pembengkakan pada

tengkuk dan persendian) hanya dengan cara menyentuh penderita. *Feudal Society* (1939-40) menyigi Eropa abad pertengahan, tetapi di dalamnya terdapat satu bagian tentang Jepang. Tulisan ini, selain mencatat kemiripan kedudukan para ksatria dengan para samurai, menekankan pula perbedaan antara kewajiban sepihak seorang samurai pada majikannya dari kewajiban sepihak antara tuan dan hambanya di Eropa, dalam hal ini, seorang hamba berhak melawan apabila tuannya tidak menepati kewajiban (cf. P. Anderson 1974: 435-461).

Setelah Perang Dunia II, penelitian komparatif mendapat momentum, khususnya di Amerika Serikat, dengan maraknya sub-disiplin ilmu seperti ilmu ekonomi pembangunan, sastra komparatif, dan ilmu perbandingan politik. Lahirnya jurnal *Comparative Studies in Society and History* pada tahun 1958 adalah bagian dari kecenderungan tersebut (Atsma dan Burguiere 1990:323-334). Meski banyak sejarawan profesional masih curiga pada metode komparatif, dapat ditunjukkan beberapa bidang kajian yang metodenya telah terbukti sangat bermanfaat.

> Dalam sejarah ekonomi, umpamanya, proses industrialisasi sering ditinjau dari perspektif komparatif. Mengikuti sosiolog Thorstein Veblen, yang menulis esai tentang hubungan Jerman dengan revolusi industri, para sejarawan telah pula mempertanyakan apakah negara-negara lain melakukan industrialisasi sejalan dengan atau berbeda dari model revolusi industri Inggris, dan apakah pendatang baru, seperti Jerman dan Jepang, belajar dari pengalaman pendahulunya (Veblen 1915; Rostow 1958; Gershenkron 1962)

Di bidang sejarah politik, studi komparatif tentang revolusi menjadi perhatian besar. Di antara karya-karya yang paling ternama dalam *genre* ini ialah analisis Barrington Moore tentang "latar belakang

sosial kediktatoran dan demokrasi" (1966), mulai dari Inggris abad ke-17 hingga Jepang abad ke-19. Lainnya adalah esai Lawrence Stone yang berjudul *'The Causes of the English Revolution'*. Selanjutnya ialah studi Theda Skocpol tentang Prancis tahun 1789, Rusia tahun 1917, dan Cina tahun 1911 (1979), yang merupakan kasus-kasus yang "menggali pola-pola sebab yang serupa". Karya yang lebih kemudian adalah dari Jack Goldstone's (1991) tentang revolusi dan pemberontakan pada awal era modern di Eropa, *the Ottoman Empire and China.*

Moore menggunakan metode komparatif secara sangat efektif sebagai alat untuk menguji penjelasan-penjelasan umum (ia tertarik pada hal yang tidak selaras, sebagaimana Weber tertarik pada hal yang tidak ada). Dia mengatakan:

> "Komparasi dapat berfungsi sebagai alat sederhana untuk memeriksa hal-hal negatif di dalam penjelasan-penjelasan sejarah yang telah diterima... setelah mempelajari risiko-risiko yang membahayakan demokrasi sebagai akibat berkoalisasinya elite pertanian dan elite industri di Jerman pada abad kke-19 dan awal abad ke-20, yang banyak disebut sebagai perkawinan antara logam dan gandum – orang jadi bertanya-tanya mengapa perkawinan serupa antara logam dan kapas tidak mampu mencegah terjadinya Perang Saudara di Amerika Serikat (Moore 1966: pp. xiii-xiv)."

Di bidang sejarah intelektual, pendekatan komparatif secara relatif lebih sering digunakan dalam penelitian sejarah ilmu pengetahuan. Joseph Needham, misalnya, seorang ahli kimia yang kemudian menjadi sinolog, menjelaskan mengapa Cina gagal membuat revolusi ilmiah, sementara sejarawan kuno, Geoffrey Lloyd telah berhasil membandingkan mode pemahaman dunia antara Yunani dan Cina (J. Needham 1963; cf. Huff 1993; G.E.R. Llyod 2002).

Di bidang sejarah sosial, studi komparatif tentang feodalisme, yang diilhami oleh Marc Bloch, terus tumbuh subur, dengan bahasan tentang India dan Afrika serta tentang Eropa dan Jepang. Pendapat antropolog Inggris, Jack Goody (1969), yang mengatakan bahwa lalat *tse-tse* yang—dengan menyerang kuda--sesungguhnya mencegah berkembangnya sesuatu seperti feodalisme di Afrika Barat ada-lah salah satu dari hasil studi yang mencengangkan tentang "sesuatu yang hilang", sebagaimana dikatakan Weber.

Pola-pola komparatif perkawinan merupakan salah satu subyek penelitian terkenal John Hajnal. Dalam penelitian itu, sistem kawin telat di Eropa Barat, yang dikaitkan dengan pembangunan rumah tangga mandiri bagi mempelai baru, dibandingkan dengan praktik-praktik yang dilakukan di negara-negara lain. Pada gilirannya, Hajnal (1965) telah merangsang munculnya studi komparatif lain, terutama esai Jack Goody (1983) yang mengemukakan bahwa sistem Eropa Barat tersebut adalah ciptaan gereja abad pertengahan, yang melarang perkawinan sesama kerabat agar gereja lebih berpeluang mendapat warisan dari orang-orang yang tidak kawin. Melalui penerapan strategi yang agak mirip dengan strategi Weber, antıopolog sejarah Alan Macfarlane telah pula menerbitkan sejumlah kajian yang mencoba menentukan kadar keinggrisan masyarakat Inggris (individualisme, tidak suka melakukan kekerasan, budaya yang sangat sesuai bagi kapitalisme, dan sebagainya) dengan cara membandingkan dan mengontraskannya dengan masyarakat lainnya di Eropa, mulai dari Polandia sampai Sisilia (Macfarlane 1979, 1986, 1987). Tidak sulit untuk menambah contoh-contoh ini, tetapi agaknya itu sudah cukup untuk menunjukkan bahwa sejarah komparatif mencatat sejumlah prestasi substansial. Kendati demikian, ia juga mengandung bahaya, setidak-tidaknya ada dua.

Yang pertama, berbahaya jika terlalu mudah menerima asumsi bahwa masyarakat "berevolusi" lewat serangkaian tahapan wajib. Inti metode komparatif yang dikembangkan oleh Marx, Comte, Spencer, Durkheim, dan para sarjana abad ke-19 lain pada dasarnya terletak pada pengidentifikasian tahapan yang telah dicapai oleh suatu masyarakat tertentu, yakni dengan menenrukan posisinya pada urutan tahapan evolusi sosial. Bagi kebanyakan sarjana masa ini, asumsi ini tampaknya tidak dapat dipertahankan lagi (lihat hlm. 144). Masalahnya kemudian, bagaimana melahirkan analisis-analisis komparatif yang tidak bersifat evolusionis dan tidak pula statis—seperti yang dicenderungi Weber — teta pi memberi perhatian kepada berbagai jalur yang mungkin dilewati oleh suatu masyarakat, "trayektori" mereka, sebagaimana dikatakan sejarawan Marxist Inggris, Perry Anderson (1974:417).

Yang kedua, bahaya etnosentrisme. Mungkin kelihatan ganjil bila itu dikatakan sebagai bahaya, sebab analisis komparatif ini sudah lama dikaitkan orang dengan semakin meningkatnya kesadaran akan budaya non-Barat di kalangan sarjana Barat. Akan tetapi, para sarjana ini sering memakai Barat sebagai norma patokan dalam melihat ketidaksesuaian budaya-budaya lain dari budaya Barat.

Feodalisme, misalnya, sebagaimana kapitalisme, adalah konsep yang dirumuskan menurut pengalaman Barat. Jelas berbahaya jika dicoba memaksakan. sejarah bangsa lain ke dalam konsep sejarah kategori Barat. Kasus "feodalisme" di kerajaan Rajasthan, India, misalnya, adalah kabar kasuistis yang perlu diingat betul oleh para calon sejarawan komparatif. Pada tahun 1829, James Tod menampilkan kepada publik apa yang dinamainya sebagai "Sketsa Sistem Feodal di Rajasthan". Mengandalkan diri kepada karya terbaru Henry Hallam, *View of the State of Europe during the Middle Ages* (1818), Tod menekankan analogi yang relatif *superficial* (dangkal) tentang

dua masyarakat. Memakai perspektif Hallam, Tod gagal mengamati pentingnya hubungan kekeluargaan antara "tuan" dengan "hamba" dalam kasus India tersebut (Thomer 1956; cf Mukhia 1980-1; Peabody 1996).

Masalah yang lain adalah soal memutuskan hal-hal apa saja yang harus diperbandingkan. Para komparatis abad ke-19, seperti antropolog James Frazer, memusatkan perhatian pada kesamaan berbagai cirri atau adat kebiasaan yang khas budaya *(cultural-spesific)*, dengan mengabaikan konteks sosial adat kebiasaan itu, yang sering sangat berlainan. Dengan alas an ini, analisis mereka, seperti analisis Tod, telah dikecam sebagai analisis superficial (Leach 1965).

Apa alternatifnya? Para fungsionalis (hlm 128) mengatakan bahwa obyek kajian yang sebenarnya adalah "ekuivalensi (kesederajatan) fungsional" yang ada di berbagai masyarakat. Sosiolog Robert Bellah, misalnya, yang mencatat ketidaksesuaian prestasi ekonomi Jepang (sejak abad ke-17) dengan hipotesis Weber tentang hubungan antara kapitalisme dan Protestantisme, mengatakan bahwa tipe khusus agama Buddha Jepang memiliki daya dorong yang sama fungsionalnya dengan "etika Protestan" dalam hal etos kerja dan sikap hidup hemat (Bellah 1959).

Akan tetapi, dalam memecahkan satu masalah kita ternyata menghadapi masalah lain. Konsep "ekuivalensi fungsional" adalah bagian dari paket intelektual, yaitu "fungsionalisme", yang terbuka terhadap kritikan (di belakang, hlm. 130). Bagaimana pun, contoh-contoh tentang ekuivalensi fungsional tidak selalu sejelas yang diberikan Bellah. Bagaimana kita menentukan hal-hal yang harus dijadikan analogi?

Kalangan komparatif menghadapi suatu dilemma. Jika mereka membandingkan cirri-ciri yang khas budaya, memang mereka telah mengarah kepada sesuatu yang tepat, dan bisa melihat keberadaan

atau ketiadaannya, tetapi menghadapi risiko bersifat superficial. Sebaliknya, penentuan analogi menggiring kita kepada perbandingan masyarakat-masyarakat secara keseluruhan. Lalu, bagaimana seseorang bisa membandingkan atau mengontraskan masyarakat yang memiliki banyak sekali perbedaaan antara satu dan lainnya?

Masalah yang muncul dalam memperbandingkan secara masif akan semakin nyata jika kita amati sebuah contoh terkenal, *Study of History-nya* Arnold Toynbee (1935-61; McIntire dan Perry 1989; McNeill 1989). Unit perbandingan yang digunakan Toynbee ialah "peradaban", dan ia membedakan dua puluh macam peradaban dalam sejarah dunia. Ia tentu saja harus menciutkan masing-masing peradaban itu menjadi beberapa ciri dasar saja untuk dapat dibandingkan. Karena para pengkritiknya sangat jeli, maka ia harus pula membuat batasan-batasan artifisial di antara peradaban-peradaban itu.

Yang membuat lebih sulit, Toynbee ternyata kekurangan peralatan konseptual yang memadai untuk pekerjaan sebesar itu. Seperti halnya Pascal yang menemukan geometri ketika ia masih kanak-kanak, Toynbee menciptakan konsep-konsep sendiri, seperti "tantangan dan tanggapan", "mundur dan kembali' atau "proletariat eksternal"—konsep Marx yang diadaptasi dengan cerdas untuk menyatakan serangan "orang Barbar" terhadap kerajaan— tetapi ternyata konsep-konsep ini belum memadai bagi pekerjaan raksasa itu. Sulit untuk membantah kesimpulan bahwa pengenalan lebih dalam tentang teori sosial pada masa itu niscaya akan dapat membantu Toynbee dalam analisisnya. Durkheim telah memperkenalkan kepadanya dengan persoalan-persoalan komparasi, misalnya, Norbert Elias mengenai soal peradaban sebagai proses, dan Weber mengenai perkara pemakaian model dan tipe.

Model dan Tipe

Mungkin definisi tentang "model" yang kita kenal selama ini ialah konstruk (bangunan) intelektual yang menyederhanakan realitas untuk bisa dipahami. Seperti halnya peta, kebergunaannya bergantung pada penghilangan sebagian dari keseluruhan unsur realitas. Unsur-unsur yang sudah dibatasi, atau "variable", lalu disusun menjadi sebentuk sistem yang memiliki konsistensi internal yang bagian-bagiannya saling bergantung satu sama lain. Sampai saat ini, "model" telah digambarkan sedemikian rupa sehingga boleh-boleh saja bila dikatakan bahwa sejarawan, dengan komitmennya kepada hal-hal yang khusus, pun selalu memakai model. Penjelasan naratif tentang Revolusi Industri, misalnya, adalah sebuah model, dalam arti penjelasan itu menyederhanakan peristiwa dan menekankan pula koherensi cerita agar diterima akal.

Akan tetapi, mungkin akan lebih bermanfaat kalau istilah "model" ini digunakan secara lebih tajam. Mari kita tambahkan satu unsur ke dalam model tentang model ini dan kita definisikan sebagai sebuah konstruk intelektual yang menyederhanakan realitas guna menekankan hal-hal yang berulang-ulang, yakni hal-hal umum dan hal-hal khusus, yang disajikan dalam bentuk sekumpulan ciri dasar dan atribut. Dengan demikian, model dan "tipe" sinonim artinya—ini mungkin tepat sebab kata Yunani *typos* berarti bentuk atau "model" dan kalau Max Weber menggunakan kata "tipe ideal" *(Ideal-typen)* maka sosiolog modern mungkin memakai kata "model" (Weber 1920: i. 212-301). Bukan "Revolusi Prancis" yang merupakan contoh suatu model, melainkan "revolusi". Dalam arti inilah, istilah tersebut digunakan untuk seterusnya.

Contoh yang akan sering muncul pada halaman-halaman berikut adalah dua macam model yang bertolak belakang mengenai masyarakat, yaitu "konsensual" dan "konfliktual". "Model

konsensual", yang terkait dengan Emile Durkheim, menekankan pentingnya ikatan sosial, solidaritas sosial, kepaduan sosial. "Model konfliktual", yang terkait dengan Karl Marx, menekankan selalu adanya "kontradiksi dan konflik sosial". Kedua model ini jelas berupa penyederhanaan. Tampak jelas pula, setidak-tidaknya oleh penulis, bahwa. kedua model ini mengandung pelajaran penting. Mustahil ditemukan suatu masyarakat yang tanpa konflik, sedangkan tanpa solidaritas tidak akan ada yang namanya masyarakat. Akan tetapi, seperti yang saya coba mnjukkan pada bagian berikut, tidaklah sulit menemukan sosiolog atau sejarawan yang hanya menggunakan salah satu dari model di atas dan menafikan yang satunya.

Sebagian sejarawan merasa tidak punya urusan dengan model serta bersiteguh dengan pendirian, bahwa tugas mereka adalah mengkaji hal-hal yang khusus, terutama peristiwa-peristiwa yang unik, bukan yang umum. Namun, dalam *praktiknya*, kebanyakan dari mereka memakai model sebagaimana Monsieur Jourdain menggunakan prosa dalam cerita *Moliere*, tanpa menyadari bahwa mereka melakukan itu. Mereka sering membuat pernyataan-pernyataan tentang masyarakat tertentu. Esai terkenal Burkchardt tentang *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860) ternyata melihat hal-hal yang "berulang, konstan, dan tipikar". Dalam *Structure of Politics at the Accession of George III* (1928), Sir Lewis Namier menelaah "mengapa laki-laki menjadi anggota Parlemen" di Inggris pada abad ke-18. Marc Bloch menulis studi umum tentang "masyarakat feudal" yang di situ dia tegaskan ciri-ciri utama masyarakat jenis ini (pertanian paksa, dominasi prajurit, hubungan pribadi atasan-bawahan, desentralisasi politik, dan sebagainya). Satu-dua abad lalu, para sejarawan mengalami kesulitan menghindari istilah-istilah umum seperti "feodalisme" dan "kapitalisme", "Renaisans" atau "Pencerahan". Menghindari kata "model", sejarawan rela berbicara tentang sistem – frase "sistem

feodal" mengacu ke abad ke-18 – atau tentang bentuk "klasik" atau bentuk *'textbook* permukiman elite abad pertengahan.

Dalam sebuah esai polemik yang terkenal, sejarawan ekonomi Jerman Werner Sombart (1929) mengingatkan para sejarawan ekonomi akan perlunya mengetahui teori ekonomi, sebab itulah cara yang dapat mereka pakai untuk ganti haluan dari menelaah fakta-fakta yang terpisah-pisah ke mengkaji sistem (cf. Hicks 1969: ch.1). Pada umumnya sistem dibicarakan dalam bentuk model-model yang disederhanakan. Oleh sebab itn, sejarawan ekonomi meng-gunakan istilah "merkantilisme", meski menurut Eli Heckscher "keberadaan merkantilisme tidak seperti Colbert atau Cromwell." Merkantilisme adalah salah satu model dari dua model yang dikontraskan Adam Smith dalam *The Wealth of Nations* (1776) tentang "sistem pertanian" dan "sistem merkantilis" (Heckscher 1931:1).

"Kapitalisme" adalah sebuah model lain yang tidak dapat ditinggalkan bila berbicara tentang merkantilisme. Demikian pula dengan "ekonomi pertanian gurem", yang dianalisis dalam studi klasik Alexander Chayanov (1925: cf. Kerblay 1970). Negara kota juga merupakan sebuah tipe organisasi ekonomi yang telah digambarkan dengan baik dalam bentuk sebuah model yang menekankan ciri-ciri yang muncul berulang-ulang. Sebagai contoh, dominasi politik kota terhadap desa-desa sekitarnya sering dikombinasikan dengan keharusan desa-desa imtuk memenuhi kuota makanan dengan harga rendah, sebab pemerintah kota lebih takut dengan kerusuhan yang diakibatkan oleh kurangnya pasokan makanan di kota ketimbang terhadap perlawanan *(revolt)* petani (Hicks 1969: 42 ff; cf. Burke 1986:140-152).

Sejarah kultural merupakan momen awal setidaknya menjanjikan untuk model-model kepegawaian. Misalnya, berkembang "Renaisance", Baroque", atau "Romantic", bahkan

kasus "Puritanisme". Menurut Heckscher, "Puritanisme" pernah ada melalui pendeta (Protestan) Richard Sibbes dan John Bunyan, tetapi itu mungkin konstelasi yang menekankan pada dosa asal, kearbitreran Allah, pradestinasi, moralitas asketis, dan pembacaan Alkitab fundamentalis. Dalam era awal Inggris modern, definisi yang tepat sangat berguna. Di sisi lain, siapa pun yang tertarik dalam perbandingan lintas budaya (antara Kristen dan Islam, misalnya) akan disarankan untuk mengikuti contoh Ernest Gellner dengan konsep yang lebih luas tentang puritanisme generik yang mungkin termasuk asketisme dan fundamentalisme tapi tidak, misalnya, untuk dosa asal (1981:149-173)

Bagi sejarawan politik dari berbagai kawasan dan periode, model "revolusi' tidak bisa ditinggalkan. Kadang-kadang mereka kontraskan dengan model *'revolt'*(didefinisikan sebagai protes terhadap seseorang atau penyalahgunaan, bukan upaya untuk mengubah keseluruhan sistem). Penjelasan-penjelasan yang sama juga mereka tawarkan untuk revolusi yang amat jauh tempat dan waktunya. Beberapa dari mereka menggunakan menggunakan hipotesis sosiologis terkenal "deprivasi relative", yang menganggap bahwa revolusi terjadi bukan karena semakin buruknya situasi yang sudah jelek; atau lebih tepatnya, ia terjadi manakala terdapat ketimpangan antara harapan suatu kelompok dengan persepsi mereka tentang realitas.

Di sisi lain, Theda Skocpol mengatakan bahwa hal yang sama pada revolusi Prancis, Rusia, maupun Cina (ia membedakan revolusi-revolusi ini dari perlawanan-perlawanan yang gagal) adalah gabungan dari dua faktor: "tekanan yang mendalam" atas negara oleh"negara-negara asing yang lebih maju" dan struktur pertanian yang "memfasilitasi perlawanan petani penggarap terhadap tuan tanah". Negara-negara itu terjebak dalam "persilangan tekanan": di satu sisi persaingan kekuasaan di tingkat internasional meningkat

dan di sisi lain respons pemerintah terkendala oleh struktur politik ekonomi masyarakat. Di sisi lain, dalam studi tentang Eropa dan Asia pada era awal Abad Modern, Jack Goldstone menyimpulkan bahwa perubahan ekologis yang sangat mendasar, menyebabkan perubahan demografis dan "kehancuran negara" (Skocpol 1979, kritikan Aya 1990:73-75, 90-92; Goldstone 1991).

Sekarang kita kembali ke soal komparasi antarjiran. Sejarawan sering mencoba membuat generalisasi tentang perubahan-perubahan kelembagaan di negara-negara yang bertetangga pada suatu periode tertentu, dengan membuat frase-frase seperti "monarki baru", "revolusi Tudor di pemerintahan", "bangkitnya absolutism", "revolusi pemerintahan abad ke-19", dan seterusnya. Dari sudut pandang komparasi, semua perubahan ini tampak lebih sebagai contoh-contoh lokal tentang tahap-tahap peralihan dari tipe pemerintahan yang disebut Max Weber "patrimonial" ke tipe lain yang ia sebut "birokratis" (1920: iii. 956-1005).

Perbedaan yang dibuat Weber ini telah mengilhami banyak sekali penyelidikan sejarah di berbagai kawasan, dari Amerika Latin hingga Rusia (contoh riset dalam Pintner dan Rowney 1980; Litchfield 1986). Perbedaan tersebut dapat dirumuskan ke dalam enam atribut yang berlawanan:

	Sistem Patrimonial	Sistem Birokratis
1.	wilayah yuridiksi tidak ditentukan	daerah yuridikasi jelas
2.	hierarki informal	hierarki formal
3.	pe;atihan dan pengujian informal	pelatihan dan pengujian formal
4.	pejabat paruh waktu	pejabat tetap
5.	perintah lisan	perintah tertulis
6.	keberpihakan	ketidakberpihakan

Kontras bukan hanya di antara baik dan buruk suatu sistem, atau bahkan antara efisien dan tidak efisien (meski konsep "efisiensi" boleh jadi hanya muncul dalam birokrasi). Yang penting adalah bahwa ada dua sistem dalam masyakarat yang kurang atau yang lebih. Mereka memiliki benefit dan juga kekurangan. Ketidakberpihakan sistem birokrasi berarti keadilan dalam kesetaraan, sekaligus standardisasi, sebuah ketidakpedulian yang dilembagakan bagi perbedaan di antara individu-individu. Peraturan itu dapat meningkatkan sekaligus mengurangi efektivitas, melibatkan orang dalam "*red tape*". Birokrasi dikaitkan dengan apa yang disebut James Scott (1988) "*seeing like a state*", rasionalisasi dan standardisasi informasi dalam pelayanan rencana ambisius untuk mengubah masyarakat yang dikombinasikan dengan "pelecehan" pengetahuan lokal dan tidak jarang menyebabkan bencana.

Salah satu alasan sejarawan curiga kepada model adalah keyakinan mereka -bahwa penggunaan model akan membuat mereka tidak lagi memperhatikan perubahan-perubahan dari waktu ke waktu. Weber, misalnya, dikritik karena tulisannya tentang "puritanisme" mengabaikan perubahan, seolah-olah sistem puritanisme ini sama saja sejak zaman Jean Calvin di abad ke-16 hingga ke era Benjamin Franklin di abad ke-18.

Padahal, model dapat mengamati perubahan. Model-model antitesis mungkin merupakan cara bagus untuk menentukan karakter proses perubahan yang kompleks dari feodalisme ke kapitalisme atau dari praindustri ke masyarakat industry. Label-label ini memang hanya bersifat deskriptif dan tidak mengatakan bagaimana terjadinya perubahan. Tetapi, sudah ada berbagai upaya untuk mengidentifikasi tahapan-tahapan "tipikal" perubahan, misalnya, dalam hal model atau teori tentang "modernisasi" yang akan kita bahas secara lebih terperinci di belakang.

Menggunakan model tanpa mengakui penggunaannya atau tanpa menyadari status logikanya kadang-kadang mengakibatkan sejarawan terjebak ke dalam kesulitan yang tidak perlu. Sejumlah kontroversi terkenal telah menyerang kesalahpahaman seorang sejarawan tentang model yang dikemukakan sejarawan lain, misal, kontroversi hebat antara Sir Paul Vinogradoff dan F. W. Maitland tentang permukiman elite abad pertengahan. Vinogradoff mengatakan bahwa:

Struktur permukiman rakyat biasa selalu sama. Di bawah kepemimpinan tuan tanah, kami menemukan dua strata penduduk—warga budak dan warga merdeka, dan kawasan yang mereka diami itu terbagi menurut lahan hak milik [yang hasilnya langsung menjadi milik oleh tuan tanah] dan "lahan upeti". Keseluruhan penduduk dikelompokkan menjadi komunitas desa yang pusatnya adalah balairung atau *halimote*, yang berfungsi sebagai balai desa dan sekaligus pengadilan. Studi saya tentu akan mengikuti susunan "tipikal" ini (1892:223-224).

Itu adalah gambaran permukiman elite "klasik" abad pertengahan sebagaimana yang sering digambarkan di papan-papan tulis. Namun, Maitland mengatakan – dalam satu kritikan yang sama klasiknya – bahwa "menggambarkan *manerium* [permukiman elite] yang 'tipikal' adalah sesuatu yang mustahil". Dia menunjukkan bahwa masing-masing dari sekelompok ciri-ciri yang diidentifikasi oleh Vinogradoff itu tidak bisa ditemukan pada kasus lain. Sebagian permukiman elite tidak mempunyai warga budak, sebagian lain tidak punya warga merdeka, yang lain tanpa lahan hak milik, yang lain lagi tidak mempunyai pengadilan.

Dalam hal ini Maitland memang benar sekali. Vinogradoff tampaknya tidak pasti dengan status logika generalisasinya (perhatikan berubahnya kata "selalu" pada kalimat pertama kutipan

di atas menjadi kata "tipikal" pada kalimat terakhir). Seandainya ia menyadari bahwa ia menggunakan model, tentu ia dapat menjawab secara efektif atas kritik Maitland itu.

Ada baiknya kalau kita bedakan dua macam model menurut kriteria keanggotaan entitas kelompok–dalam hal ini daerah permukiman–yang menjadi obyek penerapan model. Pada tahap ini pemakaian istilah-istilah teknis tidak dapat dihindari, sebab kita perlu membedakan kelompok "*monothetic*" dari yang "*polythetic*". Kelompok *monothetic* adalah kelompok yang "amat jelas didefinisikan sehingga atribut-atribut keunikannya me-madai dan penting bagi anggota-anggotanya." Kelompok *polythetic* adalah kelompok yang anggota-anggotanya tidak bergantung pada sebuah atribut. Kelompok tersebut didefinisikan menurut atribut-atribut keunikannya sehingga setiap entitas dalam kelompok itu memiliki sebagian besar atribut dan setiap atribut melekat pada sebagian besar entitas kelompok (R. Needham 1975). Inilah situasi yang digambarkan Ludwig Wittgenstein dalam tulisannya yang terkenal tentang "kesamaan keluarga" *family resemblances*. Ibu dan anak laki-laki, saudara laki-laki dan perempuan serupa satu sama lain, tetapi kesamaan ini tidak bisa diciutkan kepada salah satu atribut utama saja.

Mestinya jelas bahwa kritik Maitland kepada Vinogradoff didasarkan pada asumsi bahwa Vinogradoff membicarakan tentang seluruh kawasan permukiman atau memakai definisi kawasan permukiman yang "tipikal", yang merujuk kepada kelompok monotetik. Vinogradoff sebenarnya bisa menjawab kritik itu dengan mengatakan bahwa modelnya bersifat politetik–sekiranya konsep ini ada saat itu. Tugasnyalah untuk menunjukkan bahwa setiap atribut kelompok tersebut dimiliki oleh kebanyakan kawasan permukiman. Yang menarik ialah bahwa sewaktu seorang sejarawan Soviet memakai metode kuantitatif untuk menelaah kawasan perumahan abad ke-13 di

wilayah Cambridge, dia menemukan lebih dari 50 persen di antaranya sesuai dengan tipe yang diajukan Vinogradoff, yakni mempunyai balairung, lahan budak, dan lahan hak milik (Kosminsky 1935).

Metode Kuantitatif

Dalam bagian terakhir, kontroversi di antara Vinogradoff dan Maitland telah selesai, setidaknya untuk beberapa hal, dengan cara menghitung tanah milik bangsawan. Namun, penggunaan metode kuantitatif sejarah dan sosiologi, khususnya, telah menjadi masalah yang kontrovesial pada generasi terakhir. Antara tahun 1960-an dan 1970-an, para pendukung metode ini dengan penuh percaya diri dan agresif mengkritik pendekatan lainnya sebagai pendekatan yang "melulu impresionistis", menggunakan bahasa ilmiah (sebuah ruang yang yang digunakan untuk analisis isi teks bisa jadi dijelaskan sebagai "laboratorium"), dan mengklaim bahwa sejawawan tidak memiliki pilihan untuk mempelajari program computer. Pada decade 1980-1990, ada reaksi atas kecenderungan itu, terkait dengan kemunculan "mikro-sejarah". Kini boleh jadi merupakan momentum yang tepat untuk melakukan analisis yang lebih seimbang.

Metode penelitian kuantitatif mempunyai sejarah panjang. Di Romawi Kuno dilaksanakan sensus-sensus berkala kerajaan, sementara di Prancis abad ke-18 dipublikasikan harga gandum di berbagai kota. Para ekonom sudah lama mendasarkan analisisnya pada statistik tentang harga, produksi, dan sebagainya, dan ahli sejarah ekonomi mengikuti cara tersebut pada abad ke-19.

Yang relatif baru, dan masih tetap kontroversial, ialah pandangan yang meyakini bahwa metode kuantitatif dapat digunakan nntuk mengkaji perilaku manusia dan bahkan sikap. Sosiolog, umpamanya, melakukan apa yang mereka sebut "analisis survai" dengan menyebarkan angket atau mewawancarai sekelompok

orang dalam jumlah yang cukup besar, dan jawaban-jawabannya dianalisis dengan statistik. Psikolog juga menggunakan angket dan wawancara. Peneliti politik menelaah statistik pemilihan umiim —*"psephology"* nama pendekatannya--dan "jajak pendapat" umum yang sejenis dengan survei sosial. Ahli kependudukan meneliti variasi tingkat kelahiran, perkawinan, dan kematian di berbagai masyarakat. Penelaah komunikasi mempraktikkan apa yang disebut "analisis isi", yang sering berupa studi kuantitatif terhadap surat kabar, jurnal, buku, atau acara televisi, untuk menelaah seberapa banyak ruang disediakan untuk topik tertentu, seberapa sering munculnya kata-kata kunci, dan sebagainya.[94]

Sejumlah sejarawan telah mengikuti cara ini. Sewaktu menulis sejarah Brasil abad ke-19, Gilberto Freyre (1959) mengirimkan angket kepada orang-orang yang masih hidup pada periode itu (termasuk Presiden Getulio Vargas yang tidak mengembalikan angket). Para spesialis "sejarah kontemporer" sering mewawancarai para informan dan kadang-kadang menganalisis hasil wawancara secara statistik. Metode"'analisis isi" atau *lexicometry* telah pula digunakan untuk menganalisis dokumen-dokumen sejarah, seperti surat kabar atau iklan ucapan turut berduka cita yang diterbitkan di perkotaan dan perdesaan di awal Revolusi Prancis. Studi demografi berkembang di Prancis dan di tempat-tempat lain sebagai lahan kerja sama pakar kependudukan dengan sejarawan. Terlebih lagi, maraknya komputer pribadi telah semakin mendorong sejarawan menggunakan metode kuantitatif, membebaskan mereka dari keharusan mencatat kartu, berkonsultasi dengan pembuat rencana (programmer), dan seterusnya, meskipun ada reaksi atas metode ini, yakni dipandang sebagai "pseudo-scientific".

Ada lebih dari satu macam metode kuantitatif, sebagian di antaranya lebih cocok untuk digunakan sejarawan dibanding sebagian

lain. Metode yang dirancang khusus sesuai kebutuhan sejarawan adalah analisis statistik serial, yang menunjukkan perubahan dari waktu ke waktu tingkat harga gandum, persentase perolehan suara Partai Komunis Italia dalam pe-milu, jumlah buku-buku Latin yang dijual obral pada pameran buku tahunan di Leipzig, atau jumlah penduduk yang menghadiri acara misa Minggu Paskah. Inilah yang dikatakan orang Prancis sebagai 'sejarah serial' *(histoire serielle).*

Namun, *quanto-history*(sejarah kuantitatif), atau sebagaimana sering dinamai dengan *Cliometrics*(sejarah yang banyak menggunakan statistik), terdiri atas berbagai bentuk. Dalam hal analisis sejarah survei, harus dibedakan betul antara survei menyeluruh dan survei sampel. Senat kerajaan Romawi dan Parlemen Inggris telah dikaji dengan cara meneliti biografi seluruh anggota lembaga itu. Metode ini dikenal sebagai "prosopografi". Pada kasus-kasus ini, yang diteliti adalah keseluruhan kelompok, disebut oleh para pakar statistik sebagai "populasi total". Metode ini cocok untuk meneliti kaum elite yang jumlahnya relatif kecil atau menelaah masyarakat yang informasinya sedikit tersebar, sehingga para sejarawan bidang ini punya alasan kuat untuk mendapatkan semua data yang mungkin dikumpulkan.

Pada sisi lain, ahli sejarah masyarakat industri cenderung lebih luas akses informasinya daripada yang dapat mereka kerjakan, sehingga mereka terpaksa mengambil sampel. Teknik penarikan sampel dikembangkan oleh ahli statistik sejak akhir abad ke-17 untuk memperkirakan jumlah penduduk, misalnya, kota London atau Prancis tanpa harus mengeluarkan banyak tenaga dan biaya untuk melakukan survai lengkap. Masalahnya ialah bagaimana memilih sekelompok kecil yang "mewakili" seluruh penduduk.

Gilberto Freyre, misalnya, mencoba mencari 1.000 orang Brasil kelahiran tahun 1850 hingga tahun 1900 yang akan dijadikan sampel dari kelompok wilayah dan sosial utama di negara itu, kendatipun

dia tidak menjelaskan metode pemilihan sampelnya. Paul Thompson mengambil 500 orang yang pernah hidup di zaman pemerintahan Raja Edward VII untuk diwawancarai, berdasarkan metode *quota sample* yang memilih secara seimbang jumlah laki-laki dan perempuan, kota dan desa, utara dan selatan, dan seterusnya, sama seperti perimbangan yang ada di kerajaan tersebut pada masa itu (yang bisa dihitung dari data sensus) (Freyre 1959; P. Thompson 1975:5-8).

Metode-metode kuantitatif lain lebih kompleks. Metode yang dikenal dengan nama "sejarah ekonomi baru" (1960), misalnya, berbeda dengan yang lama, yaitu lebih menekankan pada pengukuran kinerja ekonomi secara keseluruhan, yakni menghitung Produk Nasional Bruto masa lalu, khususnya di negara-negara Barat sejak tahun 1800, ketika data statistik relatif melimpah dan makin dapat diandalkan dibanding sebelumnya (Temin 1972). Simpulan-simpulan yang dibuat para sejarawan ini sering disajikan dalam bentuk "model" ekonomi.

Sebagai contoh sederhana, orang mungkin dapat menoleh kepada Fernand Braudel, yang menggambarkan ekonomi Mediterania (kawasan Laut Tengah) di akhir abad ke-16 sebagai berikut. Penduduk: 60 juta. Penduduk kota: 6 juta, atau 10 persen. Produk bruto: 1,2 miliar dukat per tahun, atau 20 dukat per kepala. Total konsumsi sereal: 600 juta dukat, separuh dari produk bruto. Penduduk miskin (berpendapatan kurang dari 20 dukat setahun): 20-25 persen dari jumlah penduduk. Penerimaan pajak pemerintah: 48 juta dukat, dengan kata lain kurang dari 5 persen pendapatan rata-rata per kapita (Braudel 1949: pt 1, ch. 1, sect. 3).

Gambaran umum ini adalah sebuah model, dalam arti bahwa Braudel (seperti ia akui) tidak memiliki data statistik untuk semua kawasan sehingga ia terpaksa melakukan ekstrapolasi dari data parsial yang tidak dapat dijadikan sampel dalam arti sempit. Ahli sejarah

ekonomi industri bekerja dengan data akurat yang relatif melimpah, menyusun model-model matematis yang dapat dinyatakan dalam bentuk persamaan-persamaan, semacam model-model yang mirip resep masakan, dalam arti dapat menentukan berapa besar masukan (tenaga kerja, modal, dan sebagainya) untuk menghasilkan keluaran tertentu. Model-model ini dapat diuji lewat simulasi komputer, yang dapat dikatakan semacam eksperimen. Ahli demografi sejarah juga telah memakai simulasi computer.

Tanpa metode kuantitatif, sejarah jenis-jenis tertentu tidak akan mungkin terjadi, terutama sekali menyangkut pengkajian tentang pergerakan tingkat harga dan jumlah penduduk. Pemakaian metode kuantitatif di beberapa cabang ilmu sejarah mendorong para sejarawan lain untuk berpikir sejenak sebelum menggunakan istilah-istilah seperti "lebih dari" atau "kurang dari", "naik" atau "turun", dan bertanya dulu pada dirinya apakah ada bukti-bukti kuantitatif yang mendukung pemyataan-pernyataan yang secara implisit adalah kuantitatif. Pendekatan ini lebih mempertajam komparasi, yakni mempertegas persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan antara dua masyarakat dan kemungkinan adanya korelasi antara tingkat urbanisasi dan literasi [kemelekan huruf] di masing-masing masyarakat, misalnya.

Pikiran seperti itu sekarang telah berubah seiring dengan semakin terlihatnya keterbatasan-keterbatasan metode kuantitatif.

Pertama, sumber data tidak seakurat dan seobjektif yang diasumsikan. Tidak sulit untuk menunjukkan bahwa sensus tertentu mengandung kesalahan dan ketidaklengkapan data, dan, secara lebih umiun, banyak dari kategori-kategori dasarnya ('pelayan', 'warga negara', 'orang miskin' dan sebagainya) tidak tepat, betapa pun bermanfaatnya pada masa tertentu (Burke 1987: 27-89). Kelas sosial, misalnya, tidaklah seobyektif menentukan berbagai macam spesies

tanaman. Kelas sosial lebih banyak menyangkut tentang pandangan stereotip kelompok-kelompok masyarakat terhadap kelompoknya sendiri atau kelompok lain.

Kesulitan terbesar yang dihadapi pemakai metode kuantitatif ialah kesulitan yang sudah umum diketahui, yaitu pembedaan antara data "keras", yang bisa diukur, dan data "lunak", yang tidak bisa diukur. Sebagaimana komentar sedih seorang veteran survei sosial, Barbara Wotton, "Sering sekali terjadi, data lunaklah yang berharga, dan data keras relatif mudah didapat." Jadi, masalahnya ialah bagaimana mendapatkan "fakta keras yang akan dijadikan sebagai indeks [ukuran] yang baik untuk fakta lunak".

Indeks dapat didefinisikan sebagai sesuatu yang dapat diukur yang mempunyai hubungan dengan atau berbeda dari sesuatu yang tidak dapat diukur (istilah teknisnya "korelasi" dan "kovarian"). Sosiolog telah menunjukkan diri amat mahir menentukan indeks. Pada 1930-an, misalnya, seorang sosiolog Amerika, F.S. Chapin, mengklaim bahwa perabotan di ruang keluarga suatu keluarga sangat berkorelasi dengan penghasilan dan pekerjaannya, sehingga itu bisa dijadikan sebagai indeks atas status sosial keluarga tersebut. Untuk "skala ruang keluarga", telefon atau radio, umpamanya, diberi skor tinggi (+8), sedangkan jam weker mendapat skor sangat rendah (-2).

Dalam hal ini masih ada persoalan apakah penghasilan dan pekerjaan merupakan indeks yang tepat (bukan indikator yang kabur) atas "status", yang konsep status itu sendiri agak tidak pas. Namun, apa yang pada mulanya tampak sebagai indeks boleh jadi ternyata punya aturan variasi sendiri. Untuk beberapa lama, sejarawan sastra percaya bahwa tanda tangan pada akta nikah, misalnya, adalah sebuah indeks yang bagus tentang kemampuan baca, kendati bukan merupakan indeks kemampuan tulis. Agak akhir-akhir ini, muncul keraguan tentang itu. Dikatakan bahwa ada orang yang mampu

membaca tetapi tidak bisa membuat tanda tangan (sebab sekolah-sekolah tertentu hanya mengajarkan cara membaca tetapi tidak cara menulis) dan bahkan sebagian orang yang pandai membaca mungkin hanya membubuhkan tanda silang pada akta nikahnya karena tidak ingin menyinggung perasaan pasangannya yang buta huruf. Keberatan tersebut bukan tidak dapat diatasi, tetapi sekali lagi ia menggambarkan tentang kesulitan-kesulitan yang terjadi ketika orang beralih dari data keras ke data lunak (Toth 1996: 61-62)

Sosiolog agama bahkan harus berhadapan dengan masalah lebih akut, yakni menentukan indeks pengukur intensitas atau kekolotan keyakinan keagamaan. Untuk dunia Kristen Protestan, mereka cenderung melihat jumlah kehadiran jemaat gereja atau kapel, atau untuk Negara-negara Katolik, seperti Prancis dan Italia melihat jumlah pengikut misa Paskah. Seorang sejarawan kawakan Prancis bahkan mencoba mengkalkulasikan kadar kesalehan warga Provence (bekas provinsi di tenggara Prancis yang terkenal dengan sastra dan kesatriannya) abad ke-18 dari berkurangnya berat lilin yang dibakar di depan patung orang suci (Vovelle 1973).

Mungkin sedikit diragukan bahwa data statistik semacam ini bisa menceritakan sebab-sebab data ini berbeda-beda di setiap daerah dan banyak berubah dari waktu ke waktu, bahkan kadang-kadang secara amat mendadak. Apakah sejarawan mampu menyingkap cerita di balik data itu ada masalah lain? Bangkitnya "sejarah yang muncul dari bawah", bidang kajian yang mengkhususkan diri pada pemulihan sudut pandang orang awam di masa lalu, telah membangkitkan keraguan pada pemakaian indeks yang berdasarkan kriteria resmi. Kalau kita akan mengunakan data jumlah peserta misa untuk menelaah intensitas kesalehan di daerah tertentu, kita perlu mengetahui juga, antara lain, apa makna misa Paskah bagi orang-orang yang terlibat. Sulit dipastikan benar tidaknya para petani di

daerah Orleans pada abad ke-19, misalnya, menganut pandangan gereja Ortodoks mengenai pentingnya menunaikan "kewajiban-kewajiban Paskah". Sekiranya mereka tidak menganut pandangan ini, tentu ketakhadiran dalam acara misa tidak bisa dijadikan sebagai indeks luntumya keyakinan keagamaannya.

Untuk mengukur suhu keagamaan suatu masyarakat, apakah panas, dingin, hangat, bukanlah perkara mudah. Demikian juga dengan hal memahami sikap-sikap politik dari angka-angka pemungutan suara dalam pemilu. Analisis "serial" itu secara problematic sebab hal itu bergantung pada asumsi bahwa obyek kajian (kemauan, harga gandum, kehadiran gereja atau apa pun) tidak berubah dari waktu ke waktu baik dalam hal bentuknya, maknanya, dan sebagainya. Bagaimana mungkin dokumen-dokumen atau praktik-praktik dimaksud tidak berubah dalam. jangka panjang? Dan bagaimana orang bisa mengukur perubahan kalau alat ukurnya sendiri berubah?

Dengan alasan seperti itu, dalam dua puluh tahun belakangan muncul antara lain semacam reaksi menentang metode kuantitatif dalam kajian perilaku manusia, dan reaksi lebih keras terhadap berbagai klaim yang mengagungkan metode tersebut selama ini. Intensitas reaksi tersebut seharusnya tidak dibesar-besarkan. Penggunaan prosopografi oleh para sejarawan mungkin lebih meluas dibanding yang sudah pernah terjadi. Sulit dibantah betapa bernilainya menyusun kembali keluarga atau upaya membandingkan Produk Domestik Bruto berbagai periode masa lalu. Walaupun demikian, upaya pencarian pendekatan-pendekatan baru masih berjalan. Antara lain karena alasan inilah etnografi, yang sedikit sekali memakai metode kuantitatif, telah menjadi sebuah model yang diminati para sosiolog dan sejarawan. Pendekatan etnografis berhubungan dengan pengkajian obyek-obyek berskala kecil secara mendalam.

Mikroskop Sosial

Sebagaimana para sosiolog, sejarawan sosial dasawarsa 1950-an dan 1960-an pada umumnya menggunakan metode kuantitatif, mengkaji kehidupan berjuta-juta manusia, dan ber-konsentrasi pada analisis kecenderungan-kecenderungan umum, dengan mengamati kehidupan sosial "dari lantai dua belas" (Kai Erikson). Akan tetapi, pada 1970-an, sebagian dari mereka ganti haluan dari pemakaian teleskop ke mikroskop. Mengikuti jejak antropolog sosial, para sosiolog lebih memberi perhatian kepada analisis sosial mikro, dan para sejarawan mulai pula memperhatikan apa yang dikenal sebagai 'sejarah mikro'.

Tiga studi terkenal berupaya keras menampilkan sejarah mikro. Yang pertama adalah sebuah esai esai tentang "pertarungan masak" di Bali oleh antropolog Amerika Clifford Geertz. . Dengan memakai konsep Jeremy Bentham, yakni "deep play" (dalam kata untuk taruhan tinggi) Geertz menganalisis pertarungan masak sebagai dramatisasi kepedulian status yang mendasar. Dengan cara itu, ia bergerak dari apa yang ia sebut "contoh mikroskopis" kepada penafsiran budaya keseluruhan (C. Geertz 1978: 912-954, esp 432, 437). Esai tersebut telah sering dikutip oleh sejarawan dan fundamental untuk memahami pergerakan "mikro-sejarah".

Dua karya terkenal lainnya adalah: *Montaillou* karya sejarawan Prancis Emmanuel Le Roy Laduri'e dan *The Cheese and the Worms* yang ditulis sejarawan Italia Carlo Ginzburg. w Kedua studi ini mendasarkan terutama pada catatan tentang interogasi atas orang-orang yang dicurigai oleh penyidik gereja sebagai penyebar kabar bohong, dokumen yang oleh Ginzburg telah disetarakan dengan rekaman video karena di situ dicatat dengan sangat cermat bukan saja setiap ucapan terdakwa melainkan juga gerakan tubuh dan bahkan lenguhan mereka ketika mengalami siksaan. Perbandingan lain yang juga pernah dibuat ialah antara penyidik gereja dan antropolog,

keduanya adalah orang luar yang tinggi statusnya untuk menanyai masyarakat umum tentang hal-hal yang bagi mereka sering sulit dimengerti (Rosaldo 1986).

Buku Ginzburg mungkin bisa dijadikan kasus ekstrem mengenai metode sejarah mikro, sebab buku itu berkaitan dengan rekonstruksi ide, atau pandangan kosmos individu buruh pabrik penggilingan abad ke-16 asal Italia timur laut, yang dikenal sebagai *'Menocchio'*. Le Roy Ladurie sendiri menggam-barkan sebuah desa di Prancis barat daya di awal abad ke-14. Dia mendapati tidak kurang dari 25 tersangka penyebar kabar bohong yang diproses di depan penyidik gereja berasal dari desa Montaillou, dan dia memuruskan untuk menggunakan pengakuan mereka untuk mengkaji desa tersebut. Dalam studi itu, dia bahas mengenai ekonomi gereja, strukrur keluarga, ke-dudukan perempuan, dan konsepsi setempat tentang waktu, ruang, agama, dan seterusnya.

Sejak munculnya penelitian Le Roy Ladurie dan Ginzburg yang terkenal dan kontroversial tersebut, bermunculanlah studi-studi sejarah mikro lain. Salah satu yang paling menarik di antaranya berfokus pada apa yang disebut "drama sosial", seperti tentang persidangan atau tindak kekerasan. Misalnya, sejarawan Amerika Natalie Davis menulis tentang *cause celebre* di Prancis abad ke-16, tentang seorang petani didakwa telah menyamar sebagai orang lain (him. 248). Sejarawan Amerika lain, Wyatt-Brown, yang diilhami oleh Geertz, melukiskan peristiwa main hakim sendiri di Natchez, Missis-sippi, tahun 1834. Dalam studi ini, tindakan "pengadilan jalanan" atas seorang laki-laki yang telah membunuh istri dianalisis Wyatt-Brown sebagai "suatu skenario moral" dengan tindakan merupakan bahasa yang mengungkap rasa kasih sayang di dalam diri serta nilai-nilai sosial yang dirasakan, ter-utama rasa harga diri masyarakat setempat (Wyatt-Brown 1982: 462-496).

Contoh terkenal lain dari pendekatan ini ialah sebuah studi tentang kota kecil Santena di Piedmont di akhir abad ke-17 oleh Giovanni Levi. Levi (1985) menganalisis persidangan atas pendeta paroki setempat, Giovan Battista Chiesa (dituduh melakukan upacara pengusiran roh dengan metode yang bukan Ortodoks). Menurut dia, persidangan itu adalah sebuah drama sosial yang mengungkapkan konflik-konflik yang mengakibatkan perpecahan dalam masyarakat, terutama perseteruan antara dua keluarga bersama para pengikutnya. Levi menekankan pentingnya apa yang dia namai "warisan non-materi", dengan mengatakan bahwa kekuatan spiritual Chiesa merupakan bentuk lain dari dominasi yang dijalankan keluarganya.

Perubahan ke arah sejarah mikro berkaitan erat dengan ditemukannya karya-karya antropolog sosial oleh para sejarawan. Le Roy Ladurie, Ginzburg, Davis, dan Levi sangat menguasai antropologi. Metode sejarah mikro sendiri punya banyak kesamaan dengan studi masyarakat yang dilakukan para antropolog seperti Robert Redfield pada tahun 1930-an, atau "studi kasus yang diperluas" *(extended case-study)* yang dikembangkan oleh Max Gluckman dan lainnya pada tahun 1940-an.. Studi kesejarahan pertama tentang masyarakat yang sejenis dengan masyarakat Montaillou dilakukan oleh etnolog Swedia, Borje Hansen, pada tahun 1950-an, yang berkarya di desa Osterlen, *Montaillou* sendiri secara sadar mengikuti model kajian masyarakat Andalusia, Provence, dan Anglia Timur (Hansen 1952).

Meski karyanya sendiri utamanya menyangkut kecenderung-an-kecenderungan sosial berskala besar, Michel Foucault men-dorong kajian-kajian mikro melalui tulisannya tentang kekuasaan tidak saja di level negara melainkan juga pada level pabrik, sekolah, keluarga, dan penjara – kadang-kadang dia namai "mikrofisik [wujud-mikro] kekuasaan", yang menggambarkan kekuasaan dalam "bentuk-bentuk pembuluh halus", yang "menjangkau jati diri individu-individu,

menyentuh tubuh mereka dan mewarnai tindakan, sikap, perkataan, proses belajar, dan kehidupan mereka sehari-hari (Foucault 1980: 89; bandingkan Foucault 1975: *passim).* Studi sebagaimana yang dilakukan Levi di atas menawarkan ilustrasi historikal yang nyata dari ide ini.

Pergeseran dari penelitian skala besar ke skala kecil menimbulkan masalah mendasar tertentu yang membutuhkan diskusi di sini. Seseorang mungkin mulai dengan tuduhan bahwa sejarawan mikro- meremehkan sejarah karena menelaah biografi orang-orang penting atau kesulitan masyarakat kecil. Beberapa kontribusi untuk *genre* ini memang telah melakukan sedikit lebih daripada apa yang wartawan sebut "kisah kepedulian manusia" tentang masa lalu. Mereka berpendapat, seperti Sherlock Homes, bahwa pengamatan sederhana dapat menghasilkan kesimpulan penting (Muir dan Ruggiero 1991: pp. vii-viii). Namun, ahli sejarah mikro mempunyai tujuan yang secara intelektual lebih ambisius dari itu. Kalau bukan ingin memperlihatkan dunia seukuran sebutir pasir, sejarawan ini pasti ingin mengklaim bahwa mereka dapat menarik kesimpulan umum dari data lokal. Menurut Ginzburg, Menocchio yang pekerja penggilingan itu adalah juru bicara bagi budaya populer lisan tradisional. Le Roy Ladurie menampilkan dunia desa abad pertengahan melalui monografnya tentang Mantillou, yang ia sebut sebagai setetes air di lautan.

Klaim-klaim tersebut tentu saja menimbulkan masalah tipikalitas (kekhasan). Dengan kelompok lebih besar mana kekhasan studi kasus itu diperkirakan cocok, dan alasan apa yang mendukung klaim itu? Apakah Mantillou adalah tipikal bagi desa Laut Tengah, desa Prancis, atau hanya bagi desa Ariege? Apakah suatu desa yang banyak sekali orang-orang yang diduga sebagai penyebar kabar bohong dapat dianggap tipikal sama sekali? Akan halnya Menocchio,

ia adalah dirinya sendiri, dan tampaknya telah dianggap sebagai sesuatu yang eksentrik di dalam masyarakatnya sendiri. Memang, masalah tersebut bukan untuk kedua sejarawan itu saja. Dengan cara apakah par antropolog memelarkan catatan lapangannya (sering berdasarkan beberapa pengamatan di satu desa saja) menjadi gambaran suatu kebudayaan secara keseluruhan? Atas dasar apa mereka bisa mengklaim bahwa orang-orang yang mereka tinggal bersamanya di lapangan mewakili "orang Neur" atau "orang Bali"?

Walaupun demikian, penggunaan miskroskop sosial ini dapat diberi pembenaran berdasarkan sejumlah alasan. Dipilihnya satu contoh tertentu untuk dijadikan obyek kajian mungkin didorong oleh kenyataan bahwa ia merupakan miniatur dari situasi yang (atas dasar alasan lain) prevalensinya (tingkat kelazimannya) sudah diketahui oleh sejarawan atau antropolog. Lagi pula, hal itu kian kuat memperlihatkan argumen bahwa berbagai jenis penjelasan adalah dalam rangka ketika bekerja pada skala besar dan skala kecil, sehingga perubahan skala menerangi proses sosial dengan memungkinkan mereka untuk dilihat dari sudut pandang yang berbeda. Sejarawan, seperti Braudel, yang lebih suka teleskop, cenderung menekankan determinisme, sementara kebebasan individual lebih terlihat di bawah mikroskop (Revel 1996; 87, 141).

Altenatifnya, sejarawan mikro, seperti halnya Giovanni Levi, bisa memfokuskan pada satu individu, satn kejadian, atau satu masyarakat kecil sebagai obyek khusus kajian yang dari sana diamati ketidakselarasan sistem sosial atau sistem budaya besarnya, celah-celah, keretakan-keretakan pada struktur yang memberikan sedikit ruang bebas kepada individu, seumpama tanaman yang tumbuh di sela dua buah batu karang Levi (1985,1991). Walaupun demikian, perlu ditegaskan bahwa ketidakkonsis-tenan di antara norma-norma

sosial mungkin tidak selalu mem-beri keuntungan bagi individu. Tumbuhan tadi mungkin bisa teigencet oleh batu karang.

Sebagai contoh untuk masalah ini orang bisa melihat kembali kejadian terkenal dalam sejarah Jepang, sebuah drama sosial yang hanya melibatkan segelintir orang di masa itu namun selalu dikenang, dan berkali-kali di-angkat ke dalam drama dan film, karena nilai keteladanan dan simboliknya Kisah itu adalah cerita tentang '47 *ronin*'. Di awal abad ke-18, dua bangsawan bertengkar di istana *shogiin.* Yang satu, Asano, merasa dihina lalu menghiinus pedang dan melukai lawannya, Kira. Sebagai hukuman atas perbuatan menghunus pedang di hadapan *shogiin,* Asano diperintahkan melakukan bunuh diri. Akibatnya, para samurai bawahannya menjadi orang tak bermajikan, atau *ronin.* Para mantan anak buah Asano ini memutuskan untuk membalas kematian tuannya. Setelah cukup lama menanti, pada suatu malam mereka menyerbu kediaman Kira dan membunuhnya. Lalu mereka menyerahkan diri kepada pemerintah. Pemerintah menghadapi dilema. Mereka terang telah melanggar hukum. Di sisi lain, mereka justru menunaikan apa yang dituntut dalam aturan kehormatan informal kalangan samurai, yang menyatakan bahwa kesetiaan kepada majikan merupakan salah satu nilai yang paling luhur, dan aturan kehormatan ini didukung oleh pemerintahan *shogun.* Jalan keluar dari dilema itu ialah mereka diperintahkan melakukan bunuh diri seperti yang telah dilakukan tuannya, dan kesetiaan mereka dihormati (Ikegami 1998: 223-240).

Daya tarik kisah ini bagi orang Jepang, baik pada masa itu maupun setelahnya, jelas terkait dengan cara cerita itu memanifestasikan (memang, begitu dramatis) sebuah konflik laten di antara norma-norma sosial yang fundamental. Dengan kata lain, kisah itu menceritakan tentang sesuatu yang penting mengenai budaya Tokugawa. Jika gerakan sejarah mikro harus menghindari

hukum *'the law of diminishing returns'* [makin banyak yang didapat, makin rendah tingkat kepuasan] maka para praktisi sejarah mikro akan harus lebih banyak mengkaji budaya yang lebih luas, dan menampilkan keterkaitan antara komunitas kecil dan kecenderungan sejarah makro. Ketika kita mendengar begitu banyak ihwal interaksi antara lokal dan global (di bawah akan dibicarakan lagi), sejarawan dan teoretisi menjadi semakin menyadari kebutuhan ini (Hannerz 1986; Sahlins 1988).

BAB 3

KONSEP-KONSEP POKOK

Tujuan utama bab ini adalah untuk membahas peralatan konseptual ciptaan para teoretisi sosial, yang telah atau mungkin akan dipakai oleh para sejarawan, atau setidak-tidaknya konsep-konsep yang penting saja – sebab tidak mungkin semuanya dibicarakan hanya dalam beberapa halaman. Sebagian dari konsep itu, misalnya, "feodalisme" atau "kapitalisme", yang sudah dikenal dalam praktik sejarah, tidak akan dibicarakan di sini. Konsep lain seperti "kelas" atau "mobilitas sosial" memang tidak asing bagi sejarawan. Akan tetapi, kontroversi tentang penggunaannya belum begitu dikenal luas. Sementara konsep lain, seperti "hegemoni" atau "resepsi", masih belum cukup dikenal sehingga sering dikira jargon.

Sejarawan sering menuduh bahwa bahasan dan tulisan teoretisi sosial cuma berisi "jargon" yang tidak bisa dimengerti. Aksi saling tuduh atas dosa itu mungkin lebih banyak terjadi di antara kalangan intelelektual Inggris, syukurlah masih ada tradisi yang santun di kalangan amatirnya. Dalam kasus-kasus ini, "jargon" artinya sedikit berbeda dari konsep buatan orang lain. Mari kita asumsikan bahwa setiap perbedaan dari bahasa yang biasa dipakai membutuhkan justifikasi, sebab bahasa yang lain itu akan mempersulit komunikasi dengan pembaca umum. Meski begitu, istilah-istilah teknis teori sosial tetap saja sedikit yang masuk dalam pertimbangan sejarawan untuk diadopsi. Beberapa di antara istilah itu tidak ada padanannya

dalam bahasa biasa. Sementara, tanpa kata yang cocok, bisa jadi kita gagal mencermati aspek-aspek kehidupan sosial tertentu. Istilah-istilah dalam bahasa lain itu memiliki definisi yang lebih pas dibanding padanannya dalam bahasa biasa, sehingga memungkinkan untuk mengungkapkan perbedaan yang lebih signifikan dan melakukan analisis yang lebih tegas.

Keberatan lain terhadap istilah-istilah teknis teori sosial layak dipertimbangkan lebih serius. Seorang sejarawan mungkin akan bertanya mengapa perlu memakai istilah baru yang modern untuk konsep-konsep yang digunakan oleh orang pada zamannya (oleh "actor", kata teoretisi) untuk memahami masyarakatnya. Lagi pula, orang-orang ini mengenal masyarakatnya dari dalam. Penduduk suatu desa di Prancis abad ke-17 pasti mengetahui masyarakatnya lebih baik daripada yang kita ketahui. Tak ada yang bisa menggantikan pengetahuan orang setempat.

Setidaknya beberapa teoretisi menaruh simpati kepada pendapat ini. Antropolog, khususnya, menggarisbawahi pentingnya, bagaimana menelaah pengalaman orang awam terhadap masyarakatnya sendiri, dan apa kategori atau model (dalam pengertian "model" yang luas) yang mereka gunakan untuk memahami dunia yang dialaminya itu. Tentu boleh saja dikatakan bahwa sejarawan mempelajari sesuatu melalui kajian yang menyeluruh dan dengan itulah para peneliti ini merekonstruksi apa yang dinamai Malinowski "sudut pandang penduduk asli", yakni konsep-konsep dan kategori-kategori yang digunakan di dalam budaya atau subbudaya yang menjadi obyek kajian. Tidak seperti para sejarawan tradisional, sejarawan ini memberi perhatian yang sama besarnya baik kepada kategori-kategori resmi maupun tidak resmi. Tujuannya adalah menghidupkan kembali apa yang mereka sebut "model rakyat" atau "cetak biru" bagi tindakan,

yang tanpa itu, banyak perilaku manusia akan tetap sulit dipahami (Holy dan Stuchlik 1981; C. Geerz 1983: 55-72).

Namun, maksudnya bukanlah untuk menggantikan melainkan untuk melengkapi model-model rakyat itu dengan yang modern. Orang yang hidup di zamannya tidak mempunyai pemahaman yang sempurna tentang masyarakatnya. Sejarawan, yang datang belakangan, sekurang-kurangnya mempunyai kelebihan dalam memahami peristiwa yang telah terjadi dan memiliki pandangan yang lebih global. Untuk level provinsi atau nasional, mereka setidaknya bisa dikatakan memiliki pemahaman, misalnya, tentang para petani Prancis abad ke-17, lebih baik dibanding pengetahuan petani itu sendiri. Memang akan sulit untuk memahami sejarah Prancis, apalagi sejarah Eropa, kalau kita harus membatasi diri pada kategori lokal saja. Seperti ditunjukkan pada bab terakhir, sejarawan sering membuat pernyataan-pernyataan umum mengenai daerah yang luas (umpamanya, Eropa) pada periode tertentu. Mereka juga menggunakan komparasi. Untuk itu mereka pun telah menciptakan konsep-konsep: "monarki absolute", "feodalisme", "Renaisans", dan seterusnya.

Saya ingin mengatakan bahwa konsep-konsep ini, meski masih berguna, tapi belum cukup, dan bahwa sejarawan mungkin sudah berpikir untuk mempelajari bahasa – atau, lebih tepat bahasa-bahasa – yang digunakan dalam teori sosial. Bab ini menawarkan semacam pengantar peristilahan, atau dalam kata kiasan lain, seperangkat perkakas penting yang cocok digunakan untuk sebagian dari kegagalan yang paling umum dalam analisis sejarah. Kata kiasan ini memang agak menyesatkan, sebab konsep-konsep bukanlah "peralatan" yang netral. Konsep muncul sejalan dengan asumsi-asumsi yang harus diselidiki dengan cermat. Sebab itu, pokok perhatian bab ini adalah arti orisinil dan konteks dari konsep-konsep yang dibicarakan.

Mengingat bahwa bukti kebernilaian sebuah konsep terletak pada penerapannya, masing-masing istilah juga dibahas dengan merujuk kepada masalah-masalah konkret kesejarahan.

Meskipun demikian, bab ini tidak dimaksudkan untuk sejarawan saja, melainkan juga untuk para teoretisi sosial. Sejarawan kadang-kadang dituduh mencuri-curi teori, yang bergantung pada teoretisi, yang seolah-olah membenarkan ejekan Herbert Spencer yang mengatakan bahwa sejarawan hanya tukang angkat batu yang akan digunakan sosiolog untuk membuat bangunan. Pada sisi lain (ini perlu saya katakan), mereka memang punya sesuatu untuk ditawarkan sebagai imbalannya.

Mengingat bahwa konsep-konsep pokok yang digunakan dalam teori sosial adalah konsep-konsep yang diciptakan oleh para penelaah masyarakat Barat abad ke-19 dan ke-20 (atau dalam kasus antropologi, oleh peneliti Barat yang mengkaji masyarakat "suku primitive" atau masyarakat "suku"), maka amat mungkin bahwa – untuk menyebutnya secara cukup bersahabat – konsep-konsep itu dipengaruhi budaya *(culture bound)*. Sering konsep-konsep itu dihubungkan dengan teori-teori perilaku sosial yang juga dipengaruhi budaya. Jadi, konsep-konsep itu mungkin perlu penyesuaian, tidak "diterapkan" saja untuk periode-periode lain atau bagian-bagian lain dunia. Apa yang dinamakan "hukum" dalam ilmu ekonomi klasik, umpamanya, belum tentu berlaku universal. Alexander Chayanov (1925) menyatakan bahwa teori *marginal utility* [nilai guna marginal] tidak relevan untuk keluarga petani, yang tetap saja menggarap lahan-lahan marginal walaupun hasilnya semakin menurun, selama belum tercukupi kebutuhan-kebutuhan mereka (Kerblay 1971). Argumen yang sama bisa ditemukan dalam buku yang ditulis seorang pakar sejarah ekonomi terkemuka berkebangsaan Polandia, yaitu mendiang Witold Kula.

Buku Kula, *Economic Theory of the Feudal System,* yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1962, menelaah daerah pertanian besar milik para bangsawan Polandia di abad ke-17. Di buku itu, yang merupakan contoh eksplisit yang tidak lazim mengenai pembentukan dan pengujian model sejarah, Kula menunjukkan bahwa hukum-hukum ekonomi klasik tidak jalan pada kasus tersebut. Ketika harga biji gandum naik, produksi malah turun; dan ketika harga turun, produksi justru naik. Untuk menjelaskan perkecuaiian itu, Kula menekankan pada dua faktor: mentalitas aristokratik dan keberadaan perbudakan. Para aristokrat abad ke-17 tidak tertarik pada laba yang semakin meningkat, melainkan pada kestabilan pendapatan yang memungkinkan mereka menjalani hidup sebagaimana yang biasa mereka jalani. Di saat harga biji gandum turun, mereka harus menjual lebih banyak untuk mempertahankan standar hidup, dan diduga mereka memerintahkan para pengawas agar menyuruh para budak bekerja lebih keras. Ketika harga biji gandum naik, mereka pun bersantai.

Penafsiran ulang terhadap sejarah ekonomi Polandia ini tentu saja amat controversial. Akan tetapi, hal itu merupakan suatu pencapaian luar biasa dan sekaligus suatu tantangan atas asumsi-asumsi tradisional. Einstein bukannya menafikan sistem yang dibuat Newton, melainkan hanya ingin menunjukkan bahwa sistem itu hanya dapat diterapkan jika syarat-syarat tertentu terpenuhi. Demikian juga, Kula telah menunjukkan bahwa hukum-hukum ekonomi klasik mungkin tidak bisa berlaku untuk setiap tempat. Dia telah "menyejarahkan" hukum-hukum ekonomi tersebut. Contoh-contoh lebih lanjut dari "penyejarahan" semacam ini akan dibahas di sepanjang bab ini.

Peranan Sosial

Salah satu konsep sosiologi yang paling sentral adalah "peranan sosial", yang didefinisikan dalam pengertian pola-pola atau norma-norma perilaku yang diharapkan dari orang yang menduduki suatu posisi tertentu dalam struktur sosial. Pengharapan seperti itu biasanya, tetapi tidak selalu, adalah pengharapan seorang sejawat. "Anak", misalnya, adalah sebuah peranan yang didefinisikan berdasarkan pengharapan orang dewasa, yang di Eropa Barat telah berubah banyak sejak Abad Pertengahan. Sejarawan Prancis, Philippe Aries, menyatakan lebih jauh bahwa konsep kanak-kanak adalah sebuah temuan modern, yang menurutnya berasal dari Prancis abad ke-17. Di Abad Pertengahan, katanya, orang berusia tujuh tahun, yang telah mencapai apa yang oleh gereja disebut sebagai "usia nalar", diharapkan sedapat-dapatnya berperilaku seperti seorang dewasa. la dipandang sebagai orang dewasa kecil yang lemah, boros, tak berpengalaman, dan bodoh; akan tetapi, orang dewasa pun ternyata sama saja. Dengan pengharapan-pengharapan tersebut, apa yang dinamai sebagai "kanak-kanak" di Abad Pertengahan pasti sangat lain dari yang dialami masyarakat Barat masa kini. Kesimpulan Aries (1960) itu dianggap mengada-ada oleh sejarawan, tetapi pernyataan bahwa "anak" adalah sebuah peranan sosial, masih berharga.

Saya ingin mengatakan bahwa banyak yang bisa didapat para sejarawan dengan memakai konsep "peranan" secara lebih luas, lebih tepat, dan lebih sistematis. Hal itu akan mendorong mereka lebih bersungguh-sungguh menelaah bentuk-bentuk perilaku yang telah umum mereka bicarakan dalam arti individual atau moral ketimbang sosial, dan yang mereka cela dengan begitu mudahnya serta secara etnosentris.

Orang-orang kesukaan raja, misalnya, sering dianggap seakan-akan hanya orang-orang jahat yang membawa pengaruh buruk pada

raja-raja yang lemah seperti Edward II dari Inggris dan Henri III dari Prancis. Tetapi, lebih terang lagi jika kita pandang orang "kesukaan" ini sebagai suatu peranan sosial yang mempunyai fungsi yang jelas bagi masyarakat istana (mungkin dapat ditambahkan bahwa kedudukan tersebut masih bertahan hingga abad kita ini, seperti terlihat pada karier Phillip Eulenburg di istana Kaisar Wilhelm II) (Rohl 1982:11) Para raja, sebagaimana orang-orang lain, juga butuh teman. Tidak seperti orang-orang lain, mereka buruh penasihat tak resmi, utamanya, dalam masyarakat yang memandang bahwa hak memberi saran hanyalah hak anggota keluarga istana. Mereka juga butuh kiat-kiat nntuk mengambil jalan pintas dari birokrasi formal pemerintahan, paling tidak sekali-sekali. Raja memerlukan seseorang yang dapat dipercaya, yang bukan dari kalangan bangsawan atau pejabat-pejabat di sekelilingnya, yang dapat diandalkan loyalitasnya, sebab posisi raja bergantung sepenuhnya pada loyalitas tersebut, dan, tidak jarang pula, orang itu dijadikan sebagai tempat pelampiasan kemarahan ketika terjadi ketidakberesan.

Seorang kesukaan raja menyandang semua predikat ini. Orang-orang kesukaan tertentu, seperti Piers Gaveston semasa pemerintahan Edward II atau *Duke of Buckingham* di zaman pemerintahan James I dan Charles I, mungkin merupakan bencana politik (Peck 1990:48-53). Mungkin mereka terpilih karena raja tertarik padanya – James I menyurati Buckingham dengan panggilan "anak dan istriku yang manis". Meskipun begitu, seperti para kasim di istana Bizantium atau Cina, kekuasaan orang-orang kesukaan raja tersebut tidak dapat dijelaskan dalam pengertian lemahnya sang raja saja (Coser 1974; K. Hopkins 1978: 172-196). Ada satu posisi dalam sistem istana yang harus diisi oleh teman akrab raja serta pola perilaku yang terkait dengan peranan itu.

Salah satu masalah yang dihadapi orang kesukaan raja ialah bahwa mereka dipandang secara berbeda oleh para bangsawan dan para menteri di satu sisi, dan raja di sisi lain. Kelompok yang berbeda bisa jadi memiliki ekspektasi yang berbeda pula terhadap seseorang yang memainkan peranan tertentu, yang menimbulkan apa yang disebut sebagai "konflik peran" atau "tarik-menarik peran". Sebagai contoh, telah dikatakan bahwa *oba,* penguasa agung Yoruba, dikelilingi oleh kepala-kepala suku yang mengharapkan dia menonjolkan wewenangnya dan sekaligus menerima keputusan-keputusan mereka (P.C. Lloyd 1968).

Demikian juga tentang hubungan antara kebanyakan raja Eropa dan para bangsawan. Ketakziman kepada peranan raja mungkin menyebabkan tertutupnya kritik terbuka, dengan alasan "raja tidak mungkin melakukan kesalahan". Akan tetapi, hal itu tidak mencegah diserangnya kebijakan-kebijakan raja melalui cara-cara lain, terutama dengan cara menjelek-jelekkan "penasihat jahat"-nya. Penghujatan berulang-ulang mi merupakan cara tidak langsung dalam mengkritik raja dan sekaligus sebagai pemyataan kebencian terhadap para penasihat yang (seperti orang-orang kesukaan raja itu) bukan berasal dari kalangan bangsawan melainkan diangkat dari lumpur lewat rasa senang raja. Berlanjutnya kritik seperti itu, mulai dari raja Henry I dari Inggris dengan penulis sejarah abad ke-12 Ordericus Vitalis sampai kepada Louis XIV dari Prancis dengan Due de Saint-Simon, menunjukkan bahwa masalah itu memang masalah struktural (Rosenthal 1967).

Pada kebanyakan masyarakat, mulai dari Yunani kuno sampai Inggris di masa kekuasaan Elizabeth, orang-orang yang hidup pada zamannya mengerti betul akan peranan sosial. Mereka memandang dunia ini sebagai sebuah panggung tempat "setiap orang memainkan banyak peranan dalam hidupnya". Namun, teoretisi sosial

mengembangkan pandangan itu lebih jauh. Tokoh terkemuka dalam hal ini ialah mendiang Erving Goffman, yang terkagum-kagum pada apa yang dia namakan 'dramaturgi' kehidupan sehari-hari . Goffman mengaitkan konsep "peranan" dengan konsep-konsep "penampilan", "wajah", "daerah depan",/"daerah belakang", dan "ruang personal", untuk menganalisis ""apa yang dia namai "presentasi diri" atau "manajemen kesan".

Mungkin tampak ganjil bagi seorang sejarawan bila ia berpaling kepada Goffman, yang mendasarkan karyanya pada pengamatan atas kehidupan kontemporer, yang sebagian besarnya adalah di Amerika Serikat, dan tidak menelaah secara khusus perbedaan antara berbagai kebudayaan atau perubahan dari waktu ke waktu. Kendati begitu, saya cenderung mengatakan bahwa pendekatannya itu bahkan lebih penting untuk menelaah kawasan Laut Tengah masa lalu daripada menelaah masyarakat Amerika masa kini. Analisis Goffman itu jelas relevan untuk, misalnya, menganalisis Italia pada masa Renaisans. *Prince* karya Machiavelli dan *Courtier* karya Castiglione, antara lain, merupakan pelajaran tentang bagaimana membuat kesan menarik –*fare bellafigura*, kata orang Italia – ketika memainkan peranan sosial tertentu. Risalah Machiavelli itu sangat menaruh perhatian pada "nama" atau "reputasi". Memang, di satu sisi, ia melangkah terlalu jauh dengan mengatakan bahwa tidaklah perlu untuk memiliki kualitas ideal seorang raja, kebetulan raja memang memiliki itu. Dalam kasus ini ada kesesuaian antara model realitas sosial sang aktor dan teori sosial yang lebih baru. Ide-ide Goffman itu akhir-akhir ini telah menarik minat sejumlah sejarawan yang tertarik dengan "individualism" yang secara tradisional mempunyai kaitan dengan manusia Renaisans, atau dengan presentasi diri pada potret Renaisans. Potret itu sendiri, misalnya, mengungkap apa yang menjadi pertimbangan sang artis - atau apa yang menurut

dia menjadi pertimbangan kliennya—pose, sikap tubuh, ekspresi, dan "kelengkapan" (property) yang sesuai dengan peran orang yang dipotret. Demikian juga dengan tameng baja bagi para bangsawan yang tidak pernah pergi berperang atau buku bagi para uskup yang tidak pernah membaca (Weissman 1985; Burke 1987: 150-167). Dalam kasus ini, membaca karya Goffman telah membuat para sejarawan menjadi peka terhadap ciri-ciri dasar masyarakat Italia. Meskipun demikian, tidak sama dengan Goffman, bagi mereka variasi adalah sentral. Mereka ingin mengetahui apakah ada perhatian lebih pada presentasi diri di tempat tertentu atau di antara kelompok-kelompok tertentu, atau apakah gaya presentasi itu berubah atau bervariasi.

Konsep peranan sosial juga berguna bagi sejarawan abad ke-19 dan ke-20. Hitler digambarkan sebagai seorang pemegang peranan "yang selalu tampak lebih kejam, lebih berdarah dingin, lebih percaya diri daripada yang sebenarnya (Mason 1981: 85). Tidak sulit untuk mencari contoh lain, mulai dari Mussolini, yang membiarkan lampu di kamar kerjanya tetap menyala untuk memberi kesan ia bekerja sampai malam, hingga kepada Churchill, yang tahu betul betapa pentingnya "properti" seperti cerutunya yang terkenal itu. Pada tingkat kolektif, perdebatan mengenai rasa hormat pada masyarakat Inggris abad ke-19 telah dibuat marak oleh pendapat yang mengatakan bahwa setidak-tidaknya bagi anggota masyarakat kelas pekerja rasa dan sikap hormat bukan merupakan bagian mendasar jatidiri sosial mereka, melainkan hanya sebagai sebuah peranan yang harus mereka mainkan di hadapan orang-orang kelas menengah (P. Bailey 1978).

Seks dan Gender

Pada bab pertama telah saya kemukakan bahwa hubungan antara sejarah dan teori umumnya bersifat tidak langsung. Sejarawan mendapati bahwa teori lebih bermanfaat untuk membuat pertanyaan daripada

menemukan jawabannya. Teori feminis di atas memberikan gambaran yang bagus tentang generalisasi ini. Jika seseorang mencermati kajian-kajian terbaru tentang sejarah perempuan – misalnya, studi Natalie Davis, Elizabeth Fox-Genovese, Olwen Hufton, Joan Kelly, atau Joan Scott – dia akan menemukan sedikit sekali atau bahkan tidak ada rujukan sedikitpun kepada karya-karya para teoretisi – mulai dari Helena Cixous sampai kepada Nancy Chodorow atau Elaine Showalter (Moi 1987). Pada sisi lain, feminisme telah ikut berperan besar dalam menyumbang secara tidak langsung bagi penulisan sejarah generasi lampau. Sama seperti 'sejarah dari kalangan bawah', sejarah perempuan memberikan perspektif baru tentang masa lampau (J.W. Scott 1991; D. Smith 2001; Wiesner-hanks 2001; Jordanova 2002; Miller 2003) yang sampai sekarang konsekuensinya belum dipikirkan secara mendalam. Sebagai contoh, dalam suatu zaman ketika gender Allah menjadi bahan perdebatan, sementara seorang pakar abad pertengahan telah mempelajari citra Yesus sebagai ibu (Bynum 1982: 110-166).

Sebagaimana telah dinyatakan, salah satu akibat dari perspektif baru ini adalah "dipersoalkannya skema-skema periodisasi yang telah mapan" (J. Kelly 1984: 19; cf: J.W. Scott 1988). Namun, banyak dari skema ini – kecuali periode-periode pada sejarah demografi – yang disusun tanpa mempertimbangkan kaum perempuan. Perempuan nyaris "tidak tampak oleh sejarawan, dalam arti bahwa pentingnya pekerjaan mereka sehari-hari, pengaruh politik mereka (pada semua tingkatan politik), pada umumnya terabaikan, sementara persoalan mobilitas sosial umumnya dibicarakan dari sudut kaum lelaki saja (Bridenthal dan Koonz 1977; J.W. Scott 1988; tentang sejarawan wanita B.G. Smith 1998). Dalam perumpamaan lain yang amat bagus, perempuan digambarkan sebagai contoh dari kelompok "yang diberangus", yang (di berbagai kesempatan dan tempat) hanya dapat

mengutarakan gagasan-gagasan mereka melalui bahasa para lelaki (Ardener 1975).

Gerakan perempuan dan teori-teori yang terkait dengan itu telah mendorong baik sejarawan perempuan maupun laki-laki imtuk mengajukan pertanyaan-pertanyaan baru tentang masa lalu. Misalnya, mengenai dominasi laki-laki di berbagai waktu dan tempat. Apakah hal itu sebuah realitas atau sekadar mitos? Seberapa jauh dan dengan cara apa hal itu bisa dilawan? Di daerah mana dan dalam periode apa dan pada lingkungan mana – dalam keluarga, umpamanya– perempuan memberikan pengaruh tidak resminya? (Rogers 1975; Segalen 1980: 158-172).

Pertanyaan-pertanyaan lain adalah menyangkut pekerjaan perempuan. Pekerjaan macam apakah yang dilakukan perempuan di tempat-tempat dan waktu-waktu tertentu? Apakah status perempuan yang bekerja merosot sejak revolusi industri, atau bahkan sejak abad ke-16? Pekerjaan perempuan telah sering diabaikan oleh para sejarawan laki-laki, apalagi karena banyak di antaranya – pada contoh masalah "ketidaktampakan"– tidak terekam dalam dokumen-dokumen resmi, yakni hasil-hasil survai pekerja yang dipesan dan dikerjakan oleh para pejabat laki-laki. Misalnya, kegiatan kebanyakan perempuan miskin, baik dari kulit hitam maupun putih, di kota Sao Paulo pada awal abad ke~19 – kegiatan menjajakan makanan di jalanan, umpamanya – hanya dapat ditelusuri kembali dengan cara tak langsung, terutama melalui arsip pengadilan tentang kejahatan dan perselisihan yang terjadi selama mereka bekerja (Tilly dan Scott 1978; Dias 1983).

Tadi telah dikatakan bahwa perspektif baru tentang masa lampau ini sama kadar pentingnya dengan "sejarah dari kalangan bawah". Orang dapat mengatakan pula bahwa perspektif baru ini juga membawa risiko. Dalam penggantian hilangnya sejarah tradisional, kedua bentuk sejarah baru ini mempunyai dua risiko oposisi yang

tak kunjung selesai, yaitu antara kelompok elite dan rakyat biasa di satu pihak, dan antara laki-laki dan perempuan di pihak lain. Dari sudut pandang yang digunakan dalam studi ini, yakni sudut pandang "sejarah total", akan lebih bermanfaat kalau kita memfokuskan pada hubungan yang sudah berubah antara laki-laki dan perempuan, pada batas-batas gender dan konsepsi penggolongan maskulin dan feminin. Bahwa perubahan fokus ini sekarang memang sedang berlangsung dapat dilihat dari munculnya baru-baru ini sebuah jurnal yang memiliki kepeduiian pada *Gender and History* (1989).

Penekanan feminis pada konstruksi budaya dalam gender, seperti penekanan pada konstruksi budaya secara umum, telah membuat dampak yang besar terhadap praktik sejarah (Butler 1990). Bila perbedaan antara laki-laki dan perempuan lebih bersifat kultural ketimbang alamiah, bila "laki-laki" dan "perempuan" itu adalah peranan sosial, yang didefinisikan dan diatur secara berbeda pada periode yang berbeda, maka ada banyak hal yang harus dikerjakan sejarawan. Mereka harus mengeksplisitkan hal-hal yang pada suatu waktu hampir selalu dibiarkan tersirat, antara lain, aturan-aturan atau konvensi-konvensi mengenai status keperempuanan dan kelaki-lakian suatu kelompok usia tertentu atau kelompok sosial ter-tentu pada suatu daerah dan periode tertentu. Lebih tepatnya – karena aturan-aturan tersebut kadang-kadang ditentang--sejarawan perlu menjelaskan "konvensi gender yang paling dominan" (Fox-Genovese 1988; cf. J.W. Scott 1988: 28-50). Juga, untuk menjelaskan maraknya penyidangan para dukun di permulaan Eropa modern adalah, atau mestilah merupakan, masalah bagi sejarawan gender, apalagi dengan adanya fakta yang diketahui secara luas bahwa di kebanyakan negara mayoritas terdakwa adalah perempuan (Thomas 1971: 568-569;Levack 1987: 124-130; Ankarloo dan Henningsen 1990). Kendati begitn, sejarah tentang kelembagaan seperti kepastoran, resimen, serikat

sekerja, paguyuban, kafe, dan sekolah tinggi mungkin lebih ditonjolkan sebab menganggap semua itu sebagai contoh-contoh "perkumpulan laki-laki". Mungkin demikian juga dengan politik, selama kaum perempuan tetap terkucil dari "ruang publik" (Landes 1988; Wiesner 1993).

Proses konstruksi gender secara sosial atau kultural juga merupakan obyek kajian kesejarahan. Satu contoh yang mencolok adalah sebuah kajian terhadap 119 perempuan Belanda yang hidup sebagai laki-laki (khususnya di angkatan darat dan angkatan laut) pada permulaan Eropa modern, yang bermaksud mengubah cara hidup dan tradisi kultural alternatif sehingga memungkinkan mereka membuat keputusan tersebut. Maria van Anrwerpen, misalnya, yang sebenarnya lahir di Breda tahiin 1719, adalah seorang anak yatim piatu yang dipungut lalu dikejami oleh bibinya. Maria lalu menjadi pembantu rumah tangga, tetapi dipecat, sehingga ia putuskan untuk mendaftar di dinas ketentaraan. Menurut otobiografinya, ia masuk tentara itu karena mendengar ada perempuan lain yang telah melakukannya dan karena khawatir akan dipaksa menjadi pelacur (Dekker dan van de Pol 1989: esp 64-65).

Begitu juga dengan pendekatan terhadap seks berkat adanya konseptualisasi ulang yang berani oleh Michel Foucault, yang cukup lancang mengatakan bahwa homoseksualitas, dan tentunya seksualitas itu sendiri merupakan temuan modern, suatu bentuk wacana baru tentang hubungan manusia. Foucault mengontraskan wacana ini dengan "tata krama di mana aktivitas seksual dipermasalahkan oleh para filsuf dan dokter" di masaYunani Kuno, Romawi Kuno, dan permulaan Kristen. la mencatat, misalnya, bahwa teks-teks klasik hanya menyebut tindakan homoseksual, bukan orang-orang homoseks.

Pendekatan Foucault ini diperluas dan diperdalam dalam studi-studi berikutnya oleh para antropolog dan sarjana klasik yang mencoba

menyusun kembali aturan-aturan dan asumsi-asumsi yang mendasari kegiatan seksual di berbagai kebudayaan. Misalnya, suatu studi terakhir menyebutkan bahwa bagi orang Yunani Kuno, kesenangan bukanlah untuk sama-sama dinikmati, melainkan dimonopoli oleh siapa yang dominan di antara pasangan. Akibatnya, seks hanya bersifat "simbolik dari (atau yang didengungkan sebagai) persaingan tanpa menang-kalah *[zero-sum competition]*" antara pemenang "yang keras" dan pecundang "yang lunak". Hubungan seksual sesama laki-laki itu sendiri tidak memalukan, tetapi yang membuat harga diri terancam adalah peranan sebagai pihak yang dikuasai atau "sebagai wanita" (Foucault 1976:84; Ortner dan Whitehead 1981; Winkler 1990: esp. 11, 37, 52, 54).

Keluarga dan Kekerabatan

Contoh paling jelas mengenai lembaga yang terdiri atas sekumpulan peranan yang saling bergantung dan saling melengkapi adalah keluarga. Sekitar tiga puluhan tahun lalu, sejarah keluarga merupakan salah satu bidang kajian kesejarahan yang tumbuh cepat, dan telah memicu terjadinya dialog di antara para sejarawan, sosiolog dan antropolog sosial. Dengan dialog itu, setiap kelompok belajar dari yang lain dan pada waktu yang sama menuntut kelompok lain meninjau kembali sebagian dari asumsi mereka.

Dalam buku klasik sosiologi, *L'organisation de la Famille* (1871), Frederic Le Play membedakan tiga tipe keluarga. Ada tipe 'patriarkal', sekarang dikenal sebagai keluarga 'patungan', yaitu anak laki-laki yang telah menikah tetap tinggal serumah dengan orang tua; tipe "tak stabil", kini dinamakan keluarga "inti" atau 'konjugal', yakni semua anak yang telah menikah pindah dari rumah; dan di antara kedua tipe itu, tipe yang paling dekat hubungannya dengan Le Play, yakni tipe "keluarga akar", *(famille souche)*, yaitu hanya satu

anak laki-laki yang telah menikah saja yang masih tinggal bersama orangtua (Laslett 1972: 17-23; Casey 1989: 11-14).

Langkah selanjutnya ialah menyusun ketiga tipe itu dalam urutan kronologis, dan menampilkan sejarah keluarga bangsa Eropa yang lambat laun semakin mengecil, mulai dari "klan [kaum]" pada awal abad pertengahan (dalam arti kelompok keluarga besar), lalu menjadi keluarga akar pada permulaan zaman modern, hingga akhirnya berubah ke keluarga inti yang merupakan karakteristik masyarakat industri. Kendati demikian, teori "nuklirisasi progresif" ini, yang dulu dipandang sebagai kekolotan sosiologis, telah ditentang oleh para sejarawan, utamanya oleh Peter Laslett dan kawan-kawan di Kelompok Studi Kependudukan dan Struktur Sosial di Cambridge maupun di negara-negara lain, misalnya, Belanda (1972: 299-302).

Kelompok ini membuat klasifikasi tiga tingkat yang sedikit berbeda dari rumusan Le Play, dengan menitikberatkan pada jumlah anggota dan komposisi rumah tangga. Kelompok ini membedakan rumah tangga atas tiga macam: *simple*[keluarga ringkas], *extended* [keluarga besar], dan *midtiple* [keluarga majemuk]. Temuan terkenal mereka adalah bahwa ukuran rumah tangga di Inggris antara abad ke-16 dan ke-19 tidak terpaut jauh dari rata-rata sebanyak 4,75 anggota keluarga. Mereka juga mencatat bahwa rumah tangga ukuran ini telah menjadi ciri khas keluarga Eropa Barat dan Jepang (Laslett 1972).

Pendekatan rumah tangga ini tepat dan relatif mudah untuk didokumentasikan, berkat arsip-arsip sensus yang masih ada. Namun, pendekatan ini memang ada bahayanya. Dua di antaranya telah dikemukakan oleh para sosiolog dan antropo-log, melalui kontribusi segar mereka dalam dialog antara disiplin ilmu.

Yang pertama, perbedaan antara rumah tangga yang dilukiskan sebagai "keluarga majemuk", "keluarga besar", atau "keluarga ringkas" — sebagaimana dikemukakan Alexander Chayanov dari Rusia

(1925) – mungkin tidak lebih dari sekadar tahapan dalam siklus perkembangan kelom-pok rumah tangga yang sama, yang memekar di saat keluarga-keluarga muda membesarkan anak-anak mereka dan kemudian mengecil kembali manakala anak-anaknya telah menikah dan pindah rumah (cf. Laslett 1972:335-374).

Keberatan kedua terhadap pendekatan yang menggunakan jumlah anggota dan komposisi rumah tangga sebagai indeks struktur keluarga menghadapkan kita kembali kepada masalah data keras dan data lunak. Yang kita ingin temukan adalah bagaimana penstrukturan hubungan keluarga di suatu tempat dan waktu tertentu, tetapi struktur dimaksud mungkin tidak dapat diungkapkan oleh jumlah anggota rumah tangga. Keluarga bukan hanya merupakan unit kediaman, melainkan– setidaknya sekali-sekali–juga merupakan unit ekonomi dan hukum. Yang terpenting dari semua itu, rumah tangga adalah sebuah konunitas moral, dalam arti ia adalah sebuah kelompok yang menjadi acuan identitas anggotanya dan sebagai wadah keterlibatan emosional mereka (Casey 1989:14). Keberagaman fungsi ini menimbulkan masalah, sebab belum tentu fungsi-fungsi ekonomi, emosional, tempat tinggal, dan sebagainya itu berjalan seiring. Karena itu, indeks yang didasarkan pada berdampingnya tempat tinggal *(co-residence)* mungkin tidak dapat memberikan informasi yang sangat kita butuhkan untuk mengetahui struktur keluarga.

Contohnya, stndi sosiologi mengenai kelas pekerja di London Timur pada tahun 1950-an menunjukkan bahwa sesama kerabat tinggal berdekatan dan saling mengunjungi satu sama lain. Dalam kasus ini, rumah tangga konjugal [keluarga inti] berdampingan dengan mentalitas "keluarga besar". Contoh-contoh sejarah mengenai koeksistensi ini tidak sulit dijumpai. Di Florence pada zaman Renaisans, misalnya, keluarga bangsawan sering tinggal di istana-istana yang berdekatan, mereka secara teratur berkumpul di *loggia* [serambi]

istana keluarga, dan bekerja sama erat dalam urusan ekonomi dan politik. Sejarah keluarga ningrat di Florence, atau Venesia, atau Genoa (sekadar beberapa contoh) tidak dapat ditulis dari sudut kajian rumah tangga saja (Kent 1977; cf. Heers 1974).

Dengan adanya sejumlah kritikan di atas, Lawrence Stone mengemukakan versi revisi teori nuklirisasi [peralihan ke bentuk keluarga inti] di dalam sebuah studinya yang memusatkan perhatian pada kelas atas di Inggris antara tahun 1500 dan tahun 1800. Stone berpendapat bahwa apa yang dia sebut sebagai "keluarga yang garis keturunannya terbuka" *(open lineage family)* yang banyak ditemukan di awal periode tersebut pertama-tama digantikan oleh bentuk "keluarga inti terbatas mengikut garis keturunan ayah" *(restricted patriarchal nuclear family),* dan kemudian pada abad ke-18 digantikan lagi oleh bentuk "keluarga inti tertutup" *(closed domesticated nuclear family).* Namun, edisi revisi ini pun dipertanyakan oleh Alan Macfarlane, yang mengatakan bahwa keluarga inti telah ada pada abad ke-13 dan ke-14 (Macfarlane 1979),

Silang pendapat tentang kapan munculnya keluarga inti di Inggris itu bukanlah sekadar persoalan ketertarikan pada keantikan semata, melainkan sebagai cerminan perbedaan pandangan terhadap perubahan sosial. Di satu sisi ada tesis yang mengatakan bahwa perubahan ekonomi, terutama kebangkitan pasar serta revolusi industri dini, mengubah bentuk struktur sosiat termasuk juga struktur keluarga. Di sisi lain terdapat argumen yang mengatakan bahwa struktur sosial itu sangat alot, dan bahwa bangkitnya Eropa Barat pada umumnya dan Inggris pada khususnya mesti dijelaskan melalui "kesesuaian" antara struktur sosial sebelumnya dengan kapitalisme (Macfarlane 1986:322-323).

Apa pun sikap mereka dalam persoalan ini—akan dibicarakan secara lebih terperinci dalam bah terakhir — para ahli sejarah ke-

luarga kini bekerja dengan kosakata yang lebih tepat dibanding sebelumnya dan mereka dapat pula membedakan secara lebih tajam sebelum mereka mengutak-atik teori sosial. Pada gilirannya, mereka telah membuat para sosiolog meninjau kembali sejumlah generalisasi orisinal di bidang ini.

Komunitas dan Identitas

Pada bagian sebelumnya, keluarga digambarkan sebagai suatu "komunitas moral". Konsep komunitas telah mulai memainkan peranan penting dalam penulisan sejarah pada beberapa tahun terakhir. Seperti telah kita lihat, studi tentang komunitas telah menjadi bagian antropologi dan sosiologi sejak pertengahan abad ini. Dalam disiplin ilmu sejarah, tradisi monograf perdesaan memang jauh lebih tua, tetapi studi ini dibuat hanya untuk kepentingan desa itu sendiri, atau sebagai wujud kebanggaan lokal, ketimbang sebagai suatu cara untuk memahami masyarakat luas. Sebagaimana telah disebutkan, dalam *Montaillou* (1975), Le Roy Ladurie memakai pendekatan sosiologi atau antropologi seperti pada sejumlah studi terdahulu yang menekankan perbedaan keagamaan dan politik di antara *plaine* dan *bocage*. Dengan kata lain, antara daerah-daerah yang bagus untuk ditanami dan daerah padang rumput berhutan di sebelah barat daya Prancis.

Studi-studi tentang komunitas pada awal Inggris modern juga mengungkap kontras budaya antara berbagai macam permukiman di lingkungan yang berbeda-beda. Perbedaan antara tanah yang baik untuk ditanami dan padang rumput, misalnya, dikaitkan dengan perbedaan tingkat melek huruf dan bahkan dengan sikap keagamaan penduduknya atau dengan membandingkan kesetiaan mereka selama perang saudara. Misalnya, di daerah yang berpohon-pohon, ukuran perkampungannya kecil-kecil, lebih terisolasi, kurang melek

huruf, dan sikap penduduknya lebih konservatif dibanding orang-orang di daerah pertanian jagung (Underdown 1985). Studi-studi semacam ini, yang menekankan pada hubungan antara komunitas dan lingkungannya, terbebas dari dua bahaya yang timbul akibat memperlakukan desa seakan-akan sebuah pulau terpencil serta mengabaikan hubungan antara analisis mikro dan makro.

Ada juga perlunya memakai pendekatan ini untuk lingkungan yang sama sekali berbeda, yang keberadaan masyarakatnya sendiri menjadi masalah – yakni di kota-kota besar. Generasi lama sosiolog kota, mulai dari Georg Simmel sampai Louis Wirth, lebih menekankan pada anonimitas dan keterisolasian individu di kota-kota. Akhir-akhir ini, para sosiolog dan antropolog mulai memandang kota sebagai kumpulan komunitas atau "kampung-kampung kota" (simmel 1903; Gans 1962; Suttles 1972). Tantangan bagi para ahli sejarah kota adalah bagaimana mereka menelaah terciptanya, bertahannya, dan hancurnya komunitas-komunitas tersebut.

Kajian-kajian terbaru mengenai ritual dan simbol mungkin membantu sejarawan kota menjawab tantangan ini. Misalnya, antropolog Victor Turner, yang mengembangkan gagasan Durkheim tentang pentingnya acara-acara "pesta buih kreatif" bagi pembaruan sosial, menciptakan istilah *'communitas'* untuk menyebut solidaritas sosial yang spontan dan tidak terstruktur (contoh-contohnya meliputi kaum Franciskan awal hingga kaum *hippies* tahun 1960-an) (Durkheim 1912:469, 475; V. Turner 1969:131). Solidaritas ini tentu saja bersifat sementara karena suatu kelompok informal sering bubar secara perlahan-lahan atau melebur ke dalam institusi formal. Walaupun begitu, komunitas dapat hidup kembali sewaktu-waktu di dalam institusi, berkat ritual dan acara-acara lain atas apa yang dinamakan "pembentukan komunitas secara simbolik" (A.P. Cohen 1985).

Di awal masa kota modern di Eropa, umpamanya, gereja-gereja, kampung-kampung, perhimpunan-perhimpunan teman sekerja (gilda), dan kelompok-kelompok persaudaraan keagamaan, semua mempunyai ritual tahunan masing-masing, yang kemudian perlahan-lahan menjadi tidak penting lagi – tetapi tidak lenyap sama sekali – ketika kota-kota tumbuh menjadi besar dan lebih anonim, walau tidak sepenuhnya anonim. Sesungguhnya, mereka masih tampak dalam beberapa kota, dalam prade hari St Patrick di New York hingga Nothing Hill Carnival di London, meski mereka kini lebih mengekspresikan dan membentuk identitas etnik ketimbang identitas keagamaan dan pekerjaan.

Istilah lain yang dihasilkan oleh ritual-ritual ini adalah "identitas" kolektif, sebuah konsep yang telah semakin dikenal luas dalam beberapa disiplin ilmu. Apakah identitas itu tunggal atau jamak? Apa sesungguhnya yang membentuk rasa identitas yang kuat? Pembentukan identitas nasional khususnya telah mendorong munculnya sejumlah karya terbaru yang hebat. Penelaahan perwujudan identitas tersebut dalam bentuk lagu kebangsaan, bendera negara, dan upacara-upacara nasional, misalnya, Hari Bastille [nama benteng di Prancis, didirikan pada abad ke-14, dirimtuhkan pada 14 Juli 1789], tidak lagi dipandang rendah sebagai sesuatu yang kuno. Kekuatan ingatan, kekuatan imajinasi, dan kekuatan symbol – khususnya bahasa – dalam membentuk suatu komunitas kini semakin diakui (Hobsbawn dan Ranger 1983; Nora 1984-93).

Pada sisi lain, pertanyaan tentang kondisi-kondisi yang membentuk identitas nasional, khususnya pada abad ke-19, telah menimbulkan semakin banyak kontroversi. Menurut Benedict Anderson (1983), misalnya, faktor penting dalam penciptaan "komunitas yang dibayangkan" ini adalah mundurnya agama dan tumbuhnya bahasa lokal (yang didorong oleh kapitalisme cetak

[print capitalism]). Bagi Ernest Gellner, faktor terpentingnya adalah tumbuhnya masyarakat industri, yang menciptakan keseragaman "budaya yang 'di permukaan muncul dalam bentuk nasionalisme" (1983:39). Dalam masalah ini, Eric Hobsbawm (1990) berhati-hati membedakan nasionalisme pemerintah dari nasionalisme rakyat. Ia berpendapat bahwa rasa kebangsaan yang dirasakan orang awam hanya penting secara politik pada akhir abad ke-19.

Cara mendefinisikan identitas suatu kelompok dengan membandingkan atau mengontraskannya dengan identitas kelompok-kelompok lain – Protestan dengan Katolik, laki-laki dengan perempuan, orang utara dengan orang selatan, dan sebagainya – telah disorot di dalam sebuah karya besar antropologi sejarah yang menelaah orang-orang kulit hitam di dua benua. Orang-orang Afrika Barat dulu dijadikan budak dan dibawa ke Brasil. Ketika di abad ke-19 sebagian di antaranya, atau dari keturunannya, dibebaskan, mereka memilih kembali ke Afrika, ke Lagos, umpamanya. Keputusan itu menyiratkan bahwa mereka menganggap dirinya sebagai orang Afrika. Ironisnya, setelah tiba di sana, mereka dipandang oleh masyarakat lokal sebagai orang Brasil (Carneiro dan Cunha 1986).

Jika demikian halnya, istilah "komunitas" itu berguna dan sekaligus bermasalah. Ia harus dibebaskan dari paket intelektual yang menjadikannya sebagai bagian konsensual (persetujuan) tersebut, yaitu model masyarakat menurut Durkheim. Kita tidak dapat mengasumsikan bahwa setiap kelompok dipersatukan oleh solidaritas: komunitas harus dibentuk dan dibangun ulang. Tidak juga dapat diasumsikan bahwa komunitas itu berperilaku seragam atau bebas dari konflik – perjuangan kelas, umpamanya. Persoalan "kelas" ini akan dibicarakan pada bagian berikut.

Kelas dan Status

Stratifikasi sosial adalah pokok bahasan yang sering membuat sejarawan tergoda untuk menggunakan istilah-istilah teknis seperti "kasta", "mobilitas sosial", dan sebagainya, tanpa menyadari persoalan-persoalan yang berhubungan dengan istilah-istilah tersebut atau tanpa mengetahui perbedaan-perbedaan yang menurut para teoretisi sosial tidak boleh diabaikan. Tidak terlalu mengejutkan bila mendapati bahwa pihak yang menganggap model kelas sangat berguna adalah para sejarawan yang lebih peduli kepada masyarakat industri, khususnya di Inggris (masyarakat yang ditulis Marx dan masyarakat yang orang-orangnya di masa itu menggunakan bahasa kelas) (Briggs 1960; G.S. Jones 1983; Joyce 1990; Cannadine 1998; Feldman 2002). Bahkan kelas dikaitkan merupakan kunci dalam sejarah modern Inggris.

Namun, ada kontroversi besar dalam pemakaian konsep ini yang memunculkan dua pertanyaan. Pertama, seberapa besar "kelas" dapat diaplikasikan? Berapa banyak negara dan berapa besar periodenya? Kedua, apakah "kelas" karkteristik obyektif dari masyarakat tertentu atau menyederhanakan kategori intelektual yang dikenakan pada mereka? Pertanyaan kedua relevan dengan kategori analisis lainnya dank arena itu akan didiskusikan kemudian.

Dalam kasus "kelas", ada kesesuaian yang jelas antara model para pelaku dan model yang digunakan sejarawan. Meskipun demikian, kekuatan dan kelemahan sebuah model semakin tampak nyata apabila model itu diperluas, maksudnya bila model itu digunakan untuk daerah yang bukan diperuntukkan baginya. Jadi, tentu akan lebih jelas jika upaya-upaya yang lebih kontroversial yang menganalisis masyarakat pra-industri dari perspektif kelas pun dibahas.)

Satu contoh terkenal mengenai analisis seperti itu adalah analisis yang ditawarkan oleh sejarawan Soviet Boris Porshnev dalam studinya tentang pemberontakan rakyat di Prancis pada awal abad ke-17. Banyak terjadi pemberontakan baik di kota-kota dan daerah perdesaan, mulai dari Normandy sampai Bordeaux, khususnya antara tahun 1623 dan tahun 1648. Porshnev menekankan pada konflik-konflik antara pemilik tanah dan penyewa, majikan dan pekerja, penguasa dan rakyat, dan dia menggambarkan para pemberontak itu sebagai orang-orang yang sadar akan tujuan, yakni menjungkirkan kelas penguasa dan mengakhiri rezim feodal yang menekan mereka.

Buku itu dikecam para sejarawan Prancis, misalnya, Roland Mousnier dan para pengikutnya menyebutnya sebagai anakronisme, sebab Porshnev bersikukuh menggunakan istilah "kelas" – dalam pengertian luas Marx – dalam menjelaskan konflik-konflik abad ke-17. Menurut mereka, pemberontakan-pemberontakan itu hanyalah protes terhadap kenaikan pajak oleh pemerintah pusat, dan konflik yang mereka maksudkan ternyata konflik antara Paris dan provinsi-provinsi, bukan antara kelas penguasa dan rakyat. Pada tingkat lokal, yang terungkap dalam protes-protes tersebut bukannya konflik, melainkan keterkaitan antara masyarakat biasa dan bangsawan, antara orang-orang kota dan orang-orang desa (Porshnev 1948; Mousnier 1967; pt 1; Berce 1974; Pillorget 1975).

Katakanlah peristiwa yang terangkum dalam kritik-kritik di atas benar adanya, dan model kelas itu tidak menolong untuk memahami proses sosial atau struktur sosial di Prancis abad ke-17. Lalu, model apakah yang dapat diterapkan sejarawan untuk masalah ini?

Menurut Roland Mousnier, pengkritik terkemuka terhadap Porshnev, model yang tepat untuk analisis seperti itu adalah model tiga kelompok sosial *(estate),* atau tiga lapisan sosial *(order):* kaum

agamawan, kaum bangsawan, dan orang kebanyakan. Inilah model yang dipakai para pelaku zaman itu sendiri, dan Mousnier banyak menggunakan risalah *'Orders and Dignities* yang ditulis Charles Loyseau, ahli hukum Prancis pada abad ke-17. Pembagian masyarakat atas tiga jenjang memang merupakan pola baku di bidang hukum. Di Prancis sebelum Revolusi 1789, kaum agamawan dan bangsawan merupakan kelompok istimewa, dan dibebaskan antara lain, dari kewajiban pajak, sementara warga biasa merupakan "kelompok ketiga". Jadi, yang digugat Mousnier ialah bahwa Porshnev mencoba menerapkan untuk rezim lama konsep-konsep yang hanya dapat diterapkan untuk periode pascarevolusi.

Penting ditegaskan bahwa Mousnier menyusun teori sosialnya tidak saja dari risalah abad ke-17. la juga membaca beberapa karya ahli sosiologi, antara lain, Bernard Barber dari Amerika (Burke 1992b). Para sosiolog ini menganut tradisi seperti yang diwakili oleh Max Weber. Oleh Weber, "kelas", yang definisinya adalah kelompok-kelompok orang yang peluang hidupnya *(Lebenschancen)* ditentukan oleh situasi pasar, dibedakan dari "status" atau "kelompok status" *(Stcinde),* yang nasibnya ditentukan oleh status atau kehormatan *(stcindische Ehre)* yang disandangkan orang kepadanya. Predikat kelompok status biasanya melekat sejak lahir dan dikukuhkan secara resmi. Namun, predikat tersebut tercermin dalam bentuk "gaya hidup" *(Lebenstil)* (Weber 1948:180-194; cf. Bush 1992).

Jika definisi Marx tentang kelas adalah dalam pengertian produksi, definisi Weber tentang *estate* (kelompok sosial) boleh dikatakan terkait dengan konsumsi. Dalam jangka panjang, kata Weber, kepemilikan tanah dapat menciptakan status, meskipun dalam jangka pendek "orang yang memiliki maupun yang tidak memiliki tanah sama-sama berasal dari *Stand* [kelompok status] yang sama" (Weber 1948:186-187). Kiranya menjadi jelas bahwa Weber

menurunkan konsep "kelompok status" dari ide tradisional Eropa tentang tiga kelompok sosial, yang merujuk ke Abad Pertengahan. Kiranya menjadi jelas pula bahwa Weber memoles ide itu dan membuatnya menjadi lebih analitis, sehingga untuk menganalisis abad ke-17 menurut paham Weberian menjadi tidak begitu berbelit-belit.

Model Weber ini dimajukan sebagai pengganti model Marx, dan kalangan Marxis telah pula memberi jawaban atas model Weber, dengan mengatakan, antara lain, bahwa nilai-nilai seperti "status" tidak begitu dikenal dalam konsensus sosial secara umum sebagai nilai-nilai yang oleh kelas dominan dicoba diberlakukan kepada setiap orang – dengan sangat atau kurang berhasil (Parkin 1971:40-47). Orang bisa saja membantah bahwa beberapa pernyataan pada masanya tentang struktur masyarakat tertentu harus disikapi bukan sebagai sebuah gambaran netral melainkan hanya sebagai sebuah upaya yang dilakukan oleh anggota-anggota kelompok tertentu untuk menjustifikasi hak-hak istimewanya.

Contohnya, pengelompokan masyarakat Abad Pertengahan ke dalam tiga kelompok sosial atau tiga fungsi, yaitu "juru doa, juru perang, dan juru pekerja" tampak jelas sekali sebagai sebuah justifikasi bagi kelompok yang tidak bekerja. Dalam sebuah kajiannya yang luar biasa, sejarawan sosial George Duby (1978), yang menerapkan secara cermat model teoretisi sosial Louis Althusser (1970:121-173), telah menyelidiki kecenderungan pembagian masyarakat ke dalam tiga golongan di Prancis pada abad ke-11 dan ke-12, dan kajian ini terbilang sukses dalam mengungkap situasi sosial dan politik masa itu.

Mengenai perdebatan tentang masyarakat Prancis abad ke-17, bisa saja dikatakan bahwa Mousnier telah begitu mudahnya menerima pandangan resmi tentang sistem. Charles Loyseau, ahli

hukum yang penjelasannya tentang struktur sosial dijadikan acuan utama oleh Mousnier, adalah seorang pengamat yang bukan tidak berkepentingan dan tidak memihak. la tidak hanya menjelaskan masyarakat Prancis pada masa itu melainkan menyampaikan pula pandangarmya tentang mereka dari sudut pandang posisi pribadinya di masyarakat, yaitu sebagai hakim yang bangsawan. Pandangannya harus dibandingkan dan dikontraskan dengan pandangan bangsawan tradisional, yang menolak klaim bahwa hakim mendapat status tinggi, dan apabila memungkinkan dibandingkan pula dengan pandangan anggota masyarakat bawah.

Perdebatan antara Marx dan Weber memang rumit sebab kedua orang ini berusaha menjawab pertanyaan yang berbeda tentang ketidaksetaraan. Marx mencurahkan perhatian terutama pada kekuasaan dan konflik, sedangkan Weber tertarik pada nilai dan gaya hidup. Model kelas terkait dengan pandangan bahwa masyarakat pada dasarnya menyimpan konflik, yang minim solidaritas, sedangkan model lapisan sosial *(order)* terkait dengan pandangan bahwa masyarakat pada dasamya harmonis, yang minim konflik. Ada berbagai pelajaran penting pada kedua model ini, tetapi akan berbahaya jika terlalu disederhanakan.

Oleh karena itu, kedua model yang berseberangan ini sebaiknya dianggap saling melengkapi ketimbang saling bertentangan dalam memandang masyarakat. Masing-masing mengungkapkan sejumlah ciri stiuktur sosial dengan sangat jelas meskipun dengan cara mengaburkan yang lain (Ossowski 1957:172-193). Model lapisan sosial tampaknya paling cocok untuk masyarakat praindustri sementara model kelas sesuai untuk masyarakat industri, tetapi ada juga pelajaran yang bisa dipetik apabila model-model ini digunakan untuk kondisi sebaliknya.

Para sejarawan yang bukan orang Eropa, terpaksa melakukan hal itu, sebab kedua konsep yang bertentangan ini, sebagaimana kita ketahui, lahir dari konteks Eropa. Apakah, misalnya, Cina Mandarin merupakan kelompok status atau kelas sosial? Apakah berguna mendefinisikan kembali kasta-kasta India menjadi beberapa kelompok status, atau apakah sebaiknya kita menganggap masyarakat India sebagai sebentuk struktur sosial yang unik? Pendukung kuat pandangan yang disebut ter-akhir ini adalah seorang antropolog Prancis, Louis Dumont, yang berpendapat bahwa prinsip-prinsip yang mendasari ketidaksetaraan dalam masyarakat India, khususnya tentang kemurnian, tidak sama dengan prinsip-prinsip yang terdapat pada masyarakat Barat. Sayangnya, Dumont lalu mengidentifikasi kontras antara masyarakat hierarkis dan egaliter dan membandingkannya dengan kontras antara masyarakat India dan Barat, seolah-olah dalam masyarakat Eropa tidak terdapat lapisan sosial istimewa kaum agamawan dan kanm bangsawan (Dumont 1966, 1977: kritik dari Dirks 2001:54-59).

Padahal, konsep kemurnian kadang-kadang digunakan pula untuk membenarkan kedudukan kelompok sosial tertentu di permulaan Eropa modern. Di Spanyol, terutama, "kemurnian darah" *(limpieza de sangre)* secara resmi sangat penting untuk mendapatkan status tinggi. Namun, di tempat lain, Prancis, misalnya, kaum bangsawan sering menyebut kalangan yang lebih rendah sebagai tidak bersih. Konsep-konsep itu dipakai – dengan tidak berhasil – untuk menghambat mobilitas sosial.

Mobilitas Sosial

Seperti istilah "kelas", mobilitas sosial adalah suatu istilah yang amat dikenal sejarawan, dan sejurnlah monograf, konferensi, dan edisi khusus jurnal telah diabdikan untuk tema yang satu ini. Para

sejarawan mungkin kurang mengenal beberapa perbedaan yang dibuat oleh para sosiolog tentang istilah tersebut, paling tidak tiga di antaranya yang tampaknya perlu diadopsi dalam praktik sejarah. Pertama, perbedaan antara pergerakan naik dan rurun tangga sosial; studi tentang mobilitas ke bawah (turun) sering diabaikan. Kedua adalah perbedaan antara mobilitas sepanjang kehidupan seseorang (dalam istilah sosiologi disebut *intragenerasional*) dan mobilitas yang mencakup beberapa generasi (*intergenerasional*). Yang ketiga ialah perbedaan antara mobilitas individu dan mobilitas kelompok. Para guru besar di Inggris, misalnya, mendapat status yang lebih tinggi pada abad lalu dibanding sekarang. Sebaliknya, pada periode yang sama, kasta-kasta di India tampak semakin naik status sosialnya (Srinivas 1966).

Ada dua masalah utama dalam sejarah mobilitas sosial – perubahan laju mobilitas dan perubahan modus mobilitas. Telah dikatakan bahwa para sejarawan dari periode mana pun tampaknya tidak senang atas tudingan bahwa "masyarakat"" yang mereka gambarkan itu adalah tertutup atau tanpa mobilitas. Meski kaisar Byzantium pernah mengeluarkan keputusan bahwa semua anak laki-laki harus mewarisi pekerjaan ayahnya, tidaklah mungkin sebuah masyarakat yang berkelas-kelas tidak memiliki mobilitas sama sekali, yang berarti bahwa semua anak, baik laki-laki maupun perempuan, menikmati (atau merana dengan) status yang sama seperti orangtuanya.

Tak kalah penting, ada satu perbedaan yang perlu ditegaskan antara apa yang disebut mobilitas nyata *(visible)* kaum pria pada masyarakat patrilineal, dan mobilitas tersembunyi*(invisible)* kaum perempuan lewat perkawinan yang memungkinkan mereka mengganti nama keluarga.

Pertanyaan mustahak (krusial) tentang mobilitas sosial suatu masyarakat tertentu relatif sifatnya. Misalnya, apakah laju mobilitas

sosial (baik mobilitas ke atas maupun ke bawah) di Inggris abad ke-17 lebih tinggi atau lebih rendah daripada yang terjadi di Prancis dan Jepang pada abad yang sama, atau dengan yang terjadi di Inggris pada abad sebelum atau sesudahnya? Untuk itu, pendekatan komparatif kuantitatif tampaknya merupakan suatu keharusan.

Satu contoh tentang bahaya yang mengintai di balik kajian mobilitas sosial ini terdapat dalam studi tentang Cina di masa dinasti Ming dan Qing (1368 hingga 1911) yang menyatakan bahwa masyarakat Cina jauh lebih terbuka daripada masyarakat Eropa pada masa itu. Bukti atas tingginya laju mobilitas sosial di Cina itu dapat dilihat pada daftar calon-calon yang lulus dalam ujian penerimaan pegawai kerajaan, yang berisi informasi tentang asal usul sosial calon. Akan tetapi, sebagaimana yang dapat dituding dengan cepat oleh para pengritik, "data tentang asal usul sosial kelas penguasa bukan merupakan data mengenai mobilitas sosial secara keseluruhan atau mengenai kesempatan hidup orang-orang dari kelas bawah. Mengapa bukan? Sebab perlu dipertimbangkan pula seberapa besar jumlah kelompok elite dibanding kelompok lain. Sebagaimana lazimnya kelompok elite, kelompok Cina Mandarin hanya merupakan sebagian kecil penduduk. Seandainya pun akses menuju kelompok elite ini relatif terbuka — dan bahkan ini pun kontroversial — kesempatan hidup anak pedagang, perajin, petani, dan lainnya tetap saja di bawah (Ho 1958-9; Dibble 1960-1961).

Pertanyaan besar kedua tentang mobilitas sosial adalah me-nyangkut modus (cara), dengan kata lain mengenai lika-liku perjalanan menuju puncak dan berbagai rintangan yang menghambat orang-orang potensial (untuk mobilitas ke bawah mungkin tidak terlalu berliku). Jika di dunia ini hasrat untuk menapak jenjang yang lebih tinggi adalah konstan, maka caranya pun berbeda-beda dari satu tempat ke tempat lain dan berubah-ubah dari waktu ke

waktu. Di Cina, misalnya, untuk beberapa lama (dari akhir abad ke-6 hingga awal abad ke-20), jalur resmi atau dapat juga disebut jalur emas menuju kelas atas ditentukan oleh ujian. Sebagaimana Max Weber pernah katakan, di masyarakat Barat seorang asing selalu ditanya siapa ayahnya, tetapi di Cina orang akan menanyakan sudah berapa banyak ujian yang berhasil dilaluinya. Keberhasilan dalam ujian adalah modal dasar untuk memasuki birokrasi di Cina, dan jabatan dalam birokrasi berarti status, kekayaan, dan kekuasaan. Dalam praktiknya sistem tersebut tidak meritokratis sebagaimana dalam teori, sebab anak-anak orang miskin tidak mempunyai akses ke sekolah-sekolah yang mengajarkan berbagai keterampilan yang diperlukan untuk lulus ujian tersebut. Kendati demikian, sistem Cina dalam merekrut orang-orang mandarin – yang diilhami oleh reformasi pegawai kerajaan di Inggris pada pertengahan abad ke-19 – merupakan salah satu upaya yang amat canggih dan juga, dan sangat mungkin, salah satu yang sangat berhasil dalam perekrutan pegawai berdasarkan merit (prestasi) yang pernah dikembangkan oleh suatu pemerintahan zaman praindustri (Weber 1964: Ch. 5; Miyazaki 1963; Chaffee 1985; Elman 2000).

Saingan utama kekaisaran Cina dalam masalah itu adalah apa yang dinamakan "upeti berupa anak" *(devshirme)* yang diwajibkan oleh penguasa kekaisaran Ottoman, khususnya pada abad ke-15 dan ke-16. Di kekaisaran ini, para elite pemerintahan dan militer direkrut dari penduduk yang beragama Kristen. Anak-anak yang akan direkrut benar-benar diseleksi berdasarkan kemampuannya, kemudian diberi pendidikan lengkap. Lulusan "golongan A", termasuk anak-anak terpandai, ditugasi sebagai "Abdi Dalam" di keluarga Sultan, yang kelak mungkin dapat menduduki posisi penting seperti Penasihat Agung. Sedangkan "golongan B" masuk ke jalur "Abdi Luar" di ketentaraan. Semua pegawai yang direkrut ini diharuskan masuk

agama Islam. Dampak – dan sekaligus fungsi – dari keharusan pindah ke dalam agama mayoritas ini adalah akar budaya asli mereka terputus, sehingga mereka semakin tergantung pada Sultan. Karena orang-orang Islam memang sudah semestinya mendidik anak-anaknya sebagai muslim, maka keharusan pindah agama ini mengakibatkan anak-anak keluarga elite tidak kebagian jabatan (Parry 1969; Inalcik 1973).

Di Eropa masa praindustri, salah satu jalur mobilitas sosial adalah melalui gereja. Menurut tipologi terkenal Stendhal, karier lebih terbuka untuk bakat-bakat yang berbaju "hitam" atau orang gereja, ketimbang orang yang berbaju "merah tua" atau tentara. Anak petani bisa jadi karier kependetaannya akan bermuara sebagai seorang Paus, seperti yang dialami Paus Sixtus V pada akhir abad ke-16. Petinggi-petinggi gereja dimungkinkan pula memegang jabatan tinggi kenegaraan. Di Eropa abad ke-17, umpamanya, menteri-menteri yang termasyhur, antara lain, Kardinal Richelieu dan Kardinal Mazarin. Keduanya bertugas untuk raja-raja Prancis: Kardinal Khlesl yang bertugas untuk Raja Habsburg, dan Uskup Agung William Laud yang bertugas untuk raja Charles I. Richelieu berasal dari kelas bangsawan rendah, sedangkan Khlesl adalah anak tukang roti, dan Laud adalah anak tukang jahit pakaian dari Reading. Bagi para raja Eropa, salah satu keuntungan menunjuk pendeta Katolik sebagai menteri adalah mereka tidak mungkin memiliki keturunan sah yang akan menuntut untuk menggantikan posisi ayahnya. Dalam pengertian ini, pemanfaatan para pendeta ini sejalan dengan penerapan *devshirme* di kekaisaran Ottoman dan penempatan para kasim pada posisi tinggi di Kekaisaran Romawi dan Cina. Semua ini adalah contoh dari apa yang disebut oleh Ernest Gellner sebagai "pengebirian" (Gellner 1981:14-15. Dampak lain akibat meningkatnya kehidupan sosial di awal Eropa modern adalah meniru gaya hidup kelompok yang lebih

tinggi dalam skala sosial dan terlibat dalam apa yang sering disebut "konsumsi berlebihan".

Konsumsi dan Pertukaran

Di awal telah saya bicarakan tentang kritik Witold Kula terhadap hukum-hukum ekonomi klasik. la mengatakan bahwa bukum-bukum tersebut tidak mencerminkan perilaku ekonomi aktual berbagai kelompok, misalnya, perilaku para pembesar Polandia abad ke-17 dan ke-18. Para bangsawan ini tidak mewakili model "manusia ekonomi" yang konvensional. Mereka ini tidak peduli dengan laba atau penghematan, melainkan pada penghasilan yang stabil untuk dibelanjakan barang-barang mewah impor seperti anggur Prancis, semacam gaya hidup dengan "konsumsi yang berlebihan". Ungkapan ini merujuk kepada seorang sosiolog Amerika akhir abad lalu, Thorstein Veblen.

Ungkapan itu adalah bagian dari sebuah teori. Veblen – seorang egaliter sejati dan yang gaya hidupnya terkenal sangat sederhana – menyebutkan bahwa perilaku ekonomi kelompok elite, yang dia namakan "kelas pencari kesenangan", adalah tak rasional dan mubazir, yang didorong oleh nafsu "berlomba tak mau kalah". la mengkaji masyarakat praindustri dan masyarakat industri dengan mengaplikasikan kesimpulan studi antropolog Amerika Franz Boas tentang masyarakat Kwakiutl, suku Indian di Pantai Pasifik Kanada.

Pranata paling terkenal dalam masyarakat Kwakiutl adalah *potlatch*, yaitu penghancuran benda-benda (utamanya selimut dan piring kuningan) oleh para kepala suku. Cara tersebut adalah untuk menunjukkan bahwa seorang kepala suku lebih kaya dari para pesaingnya, dan sekaligus untuk mempermalukan mereka. Adegan itu merupakan cara "perang lewat harta benda". Mereka bukan tertarik dalam mengumpulkan kekayaan, melainkan dalam upaya

mendapatkan status dan kekuasaan (Veblen 1899; Boaz 1966; cf. Codere 1950).

Pada tahun 1970-an, sosiolog Prancis Pierre Bourdieu menggunakan pula pendekatan ini dalam menelaah konsumsi, sebagai bagian dari studi yang lebih luas mengenai strategi yang digunakan orang-orang – terutama warga kelas atas dan menengah Prancis – untuk menunjukkan perbedaan dirinya dari orang lain. Seperti Boas dan Veblen, ia menyatakan bahwa "kekuatan ekonomi adalah kekuatan yang pertama dan utama untuk menjauhkan seseorang dari berbagai kebutuhan ekonomi; itulah sebabnya hal itu selalu ditampilkan dalam bentuk penghancuran harta benda, konsumsi berlebihan, pemubaziran, dan segala macam kemewahan yang tidak pada tempatnya" (Bourdieu 1979).

Sejak terbitnya buku Bourdieu ini, para sejarawan sosial semakin banyak mengadopsi konsep konsumsi berlebihan (Brewer dan Porter 1993). Kajian-kajian ini tidak sekadar mengilustrasikan teori tersebut melainkan juga mengelaborasinya secara lebih terperinci dan melakukan sejumlah penyesuaian. Misalnya, benar menurut tradisi penafsiran sejarah (hermeneutika) mereka, para sejarawan menekankan bahwa beberapa pelaku semasanya setidak-tidaknya tahu apa yang sedang terjadi dan menganalisisnya dengan cara yang tidak berbeda dari cara yang dilakukan Veblen. Konsep kunci di awal abad modern adalah "kebesaran", istilah yang mengemas dengan sangat apik tentang menjelmanya kekayaan menjadi status dan kekuasaan. Para pengarang fiksi tahu benar pentingnya simbol-simbol status, khususnya pakaian. "Literatur tentang *picaresque* [penjahat budiman]" Spanyol abad ke-16 dan ke-17 bertumpu pada upaya-upaya sang pahlawan (biasanya seorang penipu ulung, atau *picaro)* untuk mengangkat dirinya ke posisi seorang terhormat melalui cara-cara yang disebutkan di atas.

Namun, pengetahuan tentang penggunaan simbol bukan hanya milik penulis fiksi. Seorang pemimpin rampok dari kota Gdanks pada abad ke-17 bahkan memajang moto "agar dicemburui" *(pro invidia)* di gerbang rumahnya. Pada masa itu, seorang penulis dari Florentina merujuk kepada "upaya-upaya orang kaya untuk tampil beda dari orang lain", sementara seorang warga Genoa menggambarkan kalangan bangsawan di kotanya sebagai orang-orang yang belanjanya lebih besar daripada kebutuhannya "guna menyakiti hati orang-orang yang tidak mampu melakukan hal yang sama" (Burke 1987: 134-135).

Komentar-komentar terakhir ini jelas berisi nasihat moral dan bersifat satiris. Komentar-komentar itu mengingatkan kita akan perlunya membedakan berbagai sikap konsumsi berlebihan yang ditemukan di dalam suatu masyarakat. Para sejarawan telah menunjukkan bahwa di awal Eropa modern, pandangan tentang "kebesaran" sebagai suatu keharusan bagi para pembesar adalah sejalan dengan teori (pemahaman) yang meyakini bahwa hal itu merupakan semacam kebanggaan spiritual. Dalam praktik, konsumsi yang berlebihan tampaknya tidak sama di semua wilayah (tinggi di Italia, rendah di Belanda, misalnya), dan tidak sama pula di semua kelompok sosial. Dalam jangka panjang terjadi pula perubahan, dengan memuncaknya konsumsi kompetitif di abad ke-17.

Untuk lebih memperhalus konsep tersebut, kita dapat mengatakan bahwa strategi pembedaan itu mengambil berbagai bentuk, antara lain, strategi mengekang konsumsi, suatu 'Etika Protestan' (kata Weber) yang tidak hanya berlaku pada umat Protestan. Opsi ini tampaknya makin popular di abad ke-18, yang merupakan abad perdebatan dampak buruk "kemewahan". Akan tetapi, perlu dicatat bahwa strategi pengekangan konsumsi ini memungkinkan orang terhindar dari berbagai dampak konsumsi kompetitif yang merusak.

Konsumsi perlu dianalisis tidak hanya berdasarkan kelas sosial, melainkan juga berdasarkan gender. Di Eropa telah didominasi oleh perempuan, setidaknya dalam bidang pakaian dan perabot, sejak kemunculan masyarakat konsumen di Inggris pada abad kedelapan belas atau bahkan lebih awal (Brewer Dan Porter 1993:. Esp 119-120, 274 - 301). Di Prancis pada akhir abad ketujuh belas, misalnya, sebuah jurnal menyebut *Mercure galant*- mungkin majalah wanita pertama yang menawarkan informasi tentang tren mode terbaru setiap bulannya.

Konsumsi berlebihan hanyalah strategi suatu kelompok sosial untuk menunjukkan kelebihannya dari orang lain. Dengan kata lain, ia lebih sebagai sebentuk perilaku daripada sebagai sebuah strategi. Salah satu bahaya dalam memahami gejala (penteorian) adalah reduksionisme, yakni kecenderungan yang memandang dunia tidak lain hanyalah gambaran dari teori. Dalam hal ini, anggapan bahwa konsumen cuma ingin memamerkan kekayaan dan status telah dikritik oleh sosiolog Inggris, Colin Campbell (1987), yang mengatakan bahwa alasan sesungguhnya mengapa orang-orang membeli barang-barang mewah adalah untuk memperkuat citra diri mereka menurut kacamata mereka sendiri (cf. Clammer 1997).

Cara paling sederhana untuk mengoreksi kecenderungan reduksionisme tersebut adalah dengan melihat kepada teori yang menentangnya. Dengan begitu, untuk setakat ini mungkin akan bermanfaat jika konsumsi berlebihan itu dilihat dari sisi lain, yaitu dari sisi pertukaran atau sisi resiprositasnya, sebagaimana studi ahli ekonomi Hungaria Karl Polanyi. Modifikasi mendasar pernah diusulkan pada tahun 1940-an oleh Karl Polanyi, yang – seperti Kula dua puluh tahim kemudian – mengkritik para ekonom yang mengasumsikan bahwa generalisasi mereka berlaku universal. Menurut Polanyi, ada tiga sistem dasar organisasi ekonomi. Salah satu

di antaranya, sistem pasar, memang tunduk kepada hukum ekonomi klasik. Sementara dua sistem yang lain dinamai sebagai resprositas dan sistem distribusi kembali. (cf. Skocpol 1984:47-48).

Sistem resprositas ini dasarnya adalah hadiah. Dalam studi di Kepulauan Pasifik Barat, antropolog Bronislaw Malinoski telah menyinggung sistem pertukaran yang bersifat melingkar. Gelang kulit kerang dihadiahkan ke pihak lain. Dan pihak lain itu menghadiahkan pula kalung kulit kerang. Menurut penjelasannya, pertukaran itu memang tidak punya nilai ekonomis, tetapi mampu menjaga solidaritas sosial. Dalam suatu esainya yang terkenal mengenai pemberian, sosiolog Prancis, Marcel Mauss merampatkan dari contoh-contoh seperti di atas, yang mengatakan bahwa "pertukaran model kuno" ini memiliki arti penting secara sosial dan keagamaan serta pertukaran itu didasari oleh tiga undang-undang tak tertulis, yaitu kewajiban untuk memberi, kewajiban untuk menerima, dan kewajiban untuk memberi kembali. Tidak ada yang namanya pemberian cuma-Cuma (Malinowski 1992; Mauss 1925; Douglas 1990). Polanyi lebih memperluas perampatannya dengan menjadikan faktor hadiah tersebut sebagai cirri utama dari ketiga model sistem ekonomi ciptaannya.

Model kedua dari sistem ekonomi Polanyi didasarkan pada distribusi kembali. Jika hadiah dipertukarkan antara pihak-pihak yang sederajat, maka distribusi kembali bergantung pada hierarki sosial. Upeti mengalir kembali ke provinsi. Para pemimpin seperti *khan* pada suku Pathan menyalurkan kepada pengikutnya benda-benda yang dia peroleh dari orang luar. Para pengikut itu tidak diharapkan memberikan kembali barang-barang itu di kemudian hari, tetapi diharapkan menawarkan apa yang disebut antropolog sebagai bentuk "kontraprestasi" (imbalan) lain.

Gagasan-gagasan di atas mempunyai pengaruh kuat pada sejarawan yang tertarik dengan kehidupan ekonomi masyarakat praindustri, meskipun mereka sering mengabaikan perbedaan antara resiprositas dan redistribusi yang dikemukakan Polanyi, dan cenderung mengontraskan dua sistem, yang kuno dan yang modern. Georges Duby (1973) menekankan fungsi-fungsi pertukaran hadiah di masa kebangkitan ekonomi Abad Pertengahan. Studi ambisius yang dilakukan Fernand Braudel mengenai kehidupan materi dan kapitalisme di awal zaman modern juga sangat berutang budi kepada gagasan-gagasan Polanyi, yang banyak dikutip di dalam studi itu (Braudel 1979:2, 26, 225, 623).

Tak jelas apakah bersumber dari bacaannya tentang Polanyi, ide "moral ekonomi" E. P. Thompson yang amat berpengaruh itu bisa dikelompokkan ke dalam tradisi ini. Seperti telah saya jelaskan di depan, ide moral ekonomi adalah salah satu dari sedikit contoh tentang sebuah konsep ciptaan sejarawan yang kelak diadopsi oleh para praktisi disiplin ilmu lain. Lebih tegasnya, E. P. Thompson menemukan frase *'The Moral Economy of the Factory System'* [Moral Ekonomi di Pabrik] dalam tulisan Andrew Ure, *Philosophy of Manufactures* (1835), yang membahas tentang agama dalam konteks ekonomi, yang merupakan bagian dari "mesin moral" di dalam suatu sistem pabrik. Namun, Thompson memodifikasi ide Ure itu dengan menggunakannya untuk merujuk kepada ekonomi yang berlandaskan moral yang dikembangkan atas dasar harga yang adil dan dipaksa oleh situasi kekurangan yang dialami rakyat pada abad ke-18 (E.P. Thompson 1963: 389ff, 1991:188-258; kritik dalam Stevenson 1985). Apakah rakyat banyak ini melihat kembali ke zaman keemasan di masa lalu, seperti dikatakan Thompson, merupakan hal yang dapat diperdebatkan. Yang jelas ialah bahwa berbagai macam studi tentang sejumlah masyarakat lain, beberapa di antaranya sangat jauh di luar

lnggris hingga mencapai Asia Tenggara, konsep "ekonomi moral" telah berkembang subur (J.C. Scott 1976; E.P. Thompson 1991:341-349).

Sejarawan politik dan budaya telah mengulas pula ihwal pentingnya suatu hadiah, berdasarkan siapa yang memberi (superior, setara, inferior), memberi apa (pedang, cincin, cangkir, pakaian, buku, anggur, burung), kepada siapa ("teman" dalam arti luas), kapan (saat Tahun baru atau pernikahan), apa ritualnya, dst. Seperti antropolog, mereka menyarankan hadiah itu berupa obyek material dengan sebuah pesan ("Katakan dengan burung"), membuat sahabat dan memelihara relasi sosial. Mereka juga tidak selalu menghadirkan pertukaran relasi sosial yang mulus, sebagaimana yang diharapkan, tetapi patut dicatat bahwa hadiah bisa "menjadi keliru", dituduh memberi dengan pamrih, dan konflik kepentingan. Hadiah sukar untuk ditolak, tetapi pada abad ke-17, hadiah dinyatakan, misalnya, sebagai tuduhan suap, seperti dalam kasus Lord Chancellor Francis Bacon (Gurevich 1968; Bestor 1999; N.Z. Davis 2000; Groebner 2000).

Banyak kajian tentang pemberian hadiah yang menduga bahwa upaya ini merupakan peninggalan tradisi, sebagaimana Mauss meletakkannya dalam masyarakat arkais. Namun, kini beberapa kajian menegaskan pentingnya pemberian hadiah berlanjut setelah Revolusi Industri, bahkan untuk masa kita sendiri. Jenis hadiah bisa berbeda bergantung pada siapa dan kepada siapa, apa laki-laki atau wanita dan repertoar pertukaran dari kebudayaan yang berbeda dibandingkan (Strathern 1988; J. Davis 1992; Godbout 1992). Umumnya area debat berfokus pada rasionalitas pemberian, apakah dipandang lebih baik sebagai altruism maupun sebagai investasi, kreasi sosial, atau modal budaya.

Modal Sosial dan Budaya

Menurut Bourdieu, misalnya, sebuah hadiah atau hiburan mewah, yang tampaknya mubazir, sejatinya bermakna mengonversi modal ekonomi ke modal politik, sosial, budaya, atau modal simbolis. Upaya itu bisa dianggap sebagai upaya kurang nyata benefitnya saat ini tapi bisa sebagai investasi pada masa mendatang. Contoh favorit Bordieu adalah sistem pendidikan Prancis. Dengan mencatat perbedaan prestasi akademik antara putra dan putri kaum borjuis dan orang-orang dari kelas pekerja, Bourdieu menjelaskan pencapaian yang lebih tinggi dari former dalam "strategi investasi budaya" yang diikuti oleh orangtua mereka, dengan strategi seperti memberi mereka novel-novel klasik, atau mengajak mereka ke museum dan konser. Pemerolehan gelar yang baik dan kelak membantu karier mereka digamabarkan sebagai konversi dari modal yang diwarisi ke dalam modal yang dicapai (Bourdieu 1979:80-83).

Konversi ini bermakna apa yang disebut olehnya sebagai "reproduksi budaya", yang mengacu pada kecenderungan suatu masyarakat secara umum, dan sistem pendidikan secara khusus, untuk memproduksi sendiri dengan cara menanamkan pada generasi muda nilai-nilai masa lalu (Bourdieu dan Passeron 1970; cf. Althusser 1970). Tradisi tidak bertahan secara otomatis, keluar dari "inersia", ketika para sejarawan kadang-kadang meletakkan itu (Mosse 1996:485-487). Itu ditransmisikan sebagai hasil dari mufakat yang baik dan kerja keras dari orangtua, pemuka agama, pegawai, dan agen-agen sosial lainnya.

Konsep "reproduksi budaya" berguna dalam menarik perhatian bagi upaya yang terlibat dalam ranah ini - dalam kata-kata lain, menjaga masyarakat kurang lebih seperti itu. Kualifikasi "lebih atau kurang" harus ditambahkan sebab, sebagai antropolog, Marshall Sahlins berargumentasi, "setiap reproduksi kebudayaan merupakan,

sebuah perubahan, sejauh terjadi, di mana kategori-kategori di dalam dunia saat ini disusun oleh konten empiris yang baru" (1985;144). Jika setiap generasi mereinterpretasi norma-norma secara sambil lalu dalam proses menerima dan mentransmisi mereka, perubahan sosial yang nyata akan berlangsung dalam jangka panjang.

Sebuah metafora dari modal dan investasi tampaknya akan menjadi kian atraktif. Kajian ilmu politik kini dibangun sekitar ide modal moral, dengan perkataan lain, investasi reputasi dari pemimpin politik (Charles De Gaulle, misalnya, atau Nelson Mandela) untuk meraih tugas yang sulit, seperti perdamaian di Aljazair dalam konteks Prancis atau transisi yang damai menuju demokrasi di Afrika Selatan (Kane 2001).

Seperti modal sosial, konsep menjadi fokus yang menarik pada tahun 1990-an, secara khusus berkat publikasi dua kajian ilmuwan politik Amerika, Robert Putnam. Dalam kajian pertamanya, ia beragumentasi bahwa pranata bekerja lebih baik di Italia Utara ketimbang di Italia Selatan, yaitu lebih kooperatif dan bisa lebih dipercaya. Dia juga menjelaskan hal itu kontras dengan situasi civil di utara. Agaknya ini sejalan dengan tradisi di Utara yang memiliki lebih banyak "modal sosial". Modal sosial ekuivalen dengan apa yang biasa disebut "jiwa publik" (*public spirit*), kemudian didefiniskan dengan lebih akurat dalam istilah "kepercayaan, norma, dan jaringan"; sementara itu, hubungan sosial informal dapat dimobilisasi untuk mendapatkan sesuatu yang telah selesai dilakukan. Dalam kajian kedua, Putnam berpaling ke AS, berargumentasi bahwa persediaan modal sosialnya, diukur oleh peran serta asosiasi sukarela. Yang terus menurun dalam setengah abad terakhir ini (Putnam 1992, 2000; cf Portes 1998; Field 2003).

Baik dalam kasus di Italia maupun di AS, Putnam mengklaim bahwa masa lampau sebaik masa kini. Klaim tersebut secara alami

menarik pehatian para sejarawan, dan pada tahun 1999 *The Journal of Interdiciplinary History* memilih dua isu spesial bagi nosi modal sosial. Dua sejarawan Italia menyatakan bahwa jiwa sipil orang Italia Utara kembali ke masa Negara-kota merdeka pada Abad Pertengahan dan Masa Renaisan. Satu dari sejarawan itu mencatat bahwa modal sosial dari rezim ini mencakup "religi civil". Dengan perkataan lain, hubungan yang kuat di antara agama dan kota disimbolkan dengan santo (orang suci) pelindung (St Mark di Venesia, St John di Florence, dsb) yang pesta perayaannya menjadi peristiwa besar tahunan, mencakup baik perayaan religi maupun perayaan kotanya sendiri. Sebab itu, agama memberikan sumbangan kepada orang Italia yang disebut *vita civile*, sebuah kehidupan politik yang aktif dari para warga Negara. Namun, sejarawan lainnya menegaskan keterbatasan dan kelemahan rezim-rezim urban ini, menyiratkan bahwa Putnam telah memandang mereka dengan kacamata berwarna mawar. Di sisi lain, sebagian sejarawan mengangkat isu yang lebih umum, yakni "penutupan jaringan", menyoal bahaya di antara asosiasi dan jaringan yang mereka lakukan untuk orang-orang di luar mereka, misalnya, pengecualian perempuan dari serikat pada awal Jerman modern (Brucker 1999; Muir 1999; Ogilvie 2004).

Kritikan lainnya bagi tesis Putnam adalah menjadi bias. Konsep "modal sosial" tampak menjadi netral dan deskriptif tetapi sebenarnya normatif, menyiratkan bahwa demokrasi ala Barat merupakan terbaik bagi pemerintahan. Putnam tergelincir diam-diam dari membuat kajian demokrasi menjadi kajian pranata, mengklaim bahwa kinerja secara institusional lebih "tinggi" di Utara dan pemerintahan regionalnya lebih sukses. Namun, kita patut berterima kasih padanya untuk "norma resiprokal" dan "jaringan pertalian civil" di sebagian Italia.

Namun, menggunakan konsep modal sosial secara netral, bisa dikatakan dengan logis bahwa Utara dan Selatan memiliki bentuk yang berbeda baik dalam hal norma maupun jaringan di mana dimobilisasikan untuk tujuan berbeda dengan efektivitas yang setara. Ada dua bentuk norma dalam modal sosial di Italia Selatan (dan pastinya di banyak masyarakat lainnya) (untuk Afrika, lihat Chabal dan Daloz 1999). Bentuk pertama adalah keluarga. Seorang pelajar Amerika dari Italia Selatan terkenal karena melukiskan sistem sosialnya dalam istilah "*amoral familism*", tetapi keterikatan pada suatu kelaurga bisa jadi lebih baik dikarakterkan sebagai "moral". Bentuk kedua dari modal sosial adalah *patronage* (pelindungan).

Patronase, Klien, dan Korupsi

Ketika mendiskusikan modal sosial, Putnam tampaknya lebih mengutamakan asosiasi sukarela, termasuk contoh terkenalnya tentang klub boling, dan dari hubungan "horizontal" yang setara. Ia memandang asosiasi-asosiasi ini sebagai sekolah kewarganegaraan. Namun, sarannya tentang jaringan informal yang memfasilitasi tindakan politik yang efektif mungkin juga menerangi kajian patronase pada masa lampau.

Patronase dapat didefinisikan sebagai sistem politik yang berlandaskan pada "relasi vertical", dengan perkataan lain, hubungan pribadi antara pihak-pihak yang tidak setara, antara pemimpin (patron) dan pengikutnya (klien). Masing-masing pihak mempunyai sesuatu untuk ditawarkan. Klien menawarkan dukungan politik dan penghormatan kepada patron, yang ditampilkan dalam berbagai bentuk simbolis (sikap kepatuhan, bahasa yang hormat, hadiah, dan lain-lain). Di sisi lain, patron menawarkan kebaikan, pekerjaan, dan perlindungan kepada kliennya. Begitulah cara mereka mengubah kekayaan menjadi kekuasaan.

Meski tampak sangat sesuai dengan realitas yang teramati, ada sejumlah kesulitan yang melekat pada sistem patronase. Pada setiap masyarakat, walaupun "modern", sedikit banyak terdapat patronase. Bagaimana pun, masyarakat yang norma "birokrasi"-nya lemah sementara solidaritas vertikalnya amat kuat, masyarakat itu dapat dikatakan berdasarkan sistem patronase. Namun, masih ada masalah. Asumsi bahwa hubungan antara patron dan klien adalah mendasar, seperti ide tentang "masyarakat daerah pertanian" membuat para peneliti atau sejarawan tidak menaruh perhatian kepada solidaritas horizontal atau konflik-konflik antara pihak yang memerintah dan yang diperintah (Gellner dan Waterbury 1977:7-19, 167-183)

Para antropolog dan sosiolog telah banyak membuat analisis tentang cara kerja patronase, khususnya di kawasan Mediterania. Kesimpulan mereka telah meruntuhkan, atau menisbikan, apa yang dapat dinamakan sebagai teori politik "klasik" seperti halnya Polanyi dan lain-lain menisbikan teori ekonomi klasik. Mereka telah tunjukkan bahwa – sebagai-mana halnya pasar dalam ilmu ekonomi – demokrasi par-lementer dan birokrasi tidak dapat diperlakukan sebagai model politik yang universal, dan bahwa sistem-sistem tersebut tidak bisa diperlakukan semata-mata sebagai "korupsi" atau sebagai bentuk-bentuk organisasi "prapolitik". Mereka juga memanfaatkan modal sosial dalam jaringan, norma, dan kepercayaan.

Kita ambil contoh masyarakat Swat Pathans, yang dikaji oleh antropolog Norwegia, Fredrik Barth. Pemimpin Swat, Wali, secara relatif lemah, mengikuti sistem lokal "hos" atau "big men", berkembang, menjadi "*Khan*". Para "*Khan*" merupakan kompetitor untuk status, kekuasaan, dan tanah. Mereka menghabiskan kekayaan mereka untuk hadiah dan keramahtamahan guna menjalin hubungan dengan pengikutnya. Otoritas setiap *Khan* adalah personal; yang dapat diraih dari setiap pengikutnya. "Para pengikut mencari pemimpin

yang menawarkan paling banyak keuntungan dan memberikan rasa paling aman". Sebaliknya, mereka menawarkan pelayanan dan loyalitas mereka. Sebagian besar pengikut memberi pemimpinnya kehormatan (*izat*) dan kekuasaan to "menghina" rivalnya.

Di sisi lain, kebutuhan untuk memuaskan para pengikutnya mendesak para *khan* untuk berkompetisi dengan penguasa lainnya. Dalam masyarakat Pathan, di mana kehormatan bergantung pada penampilan, *khan* dengan masalah ekonomi tidak akan mengurangi keramahannya bahkan bisa meningkatkan itu. Bila perlu, dia harus menjual tanahnya untuk memberi makan pada klien dan pengunjungnya. Logika yang mendasari paradoks ini terangkum dalam sebuah pernyataan yang dibuat untuk Barth (1959) oleh salah satu *khan:*"hanya kekuatan aksi yang konstan yang mampu menjaga burungbangkai di pantai." Studi kasus Barth mengombinasikan deskripsi gamblang melalui analisis penetrasi, melihat patronase dari bawah dan atas, dan menjelaskan baik resiprositas ekonomi maupun politik.

Jika kita toleh kembali Inggris di abad ke-15, khususnya Anglia Timur seperti diungkap dalam surat-surat keluarga Paston, kita melihat adanya sebuah masyarakat yang dalam hal-hal penting tertentu mirip dengan masyarakat Swat (meskipun ada perbedaan penting mulai dari luasnya penggunaan senjata api hingga ke situasi pascakolonial). Di Inggris, pemilikan lahan juga merupakan tujuan utama para lelaki dewasa, dan persaingan pemerolehan tanah kadang-kadang melibatkan kekerasan, seperti halnya perampasan tanah keluarga John Paston di Gresham oleh tetangganya yang bernama Lord Moleyns. Di Inggris, hubungan antara pemimpin lokal *(lord* atau *master)* dan pengikut-pengikutnya (disebut "teman" atau *well-willers* [orang yang beriktikad baik]) adalah fundamental bagi organisasi masyarakat. Orang kecil membutuhkan "kepemimpinan yang baik" dari orang

besar. Para pengikut mencintai pemimpinnya tidak hanya dengan penghormatan tetapi juga hadiah. Seperti pernah dikatakan oleh salah seorang sahabat pena Paston, "orang memikat rajawali tidak dengan tangan hampa". Di pihak lain, pemimpin membutuhkan pengikut untuk meningkatkan kehormatan atau "pemujaan" (izat-nya kata orang Pathan). Karena itu rumahnya selalu terbuka dan ia beri pengikut-pengikutnya "baju seragam", dengan kata lain, baju hadiah yang warnanya merupakan ciri keluarga sang bangsawan, dan baju itu dipakai sebagai tanda kesetiaan dan dukungan. Perilaku sosial yang dulu ditafsirkan sejarawan sebagai reaksi atas tumbangnya kekuasaan pusat di masa Peperangan Mawar ternyata menjadi suatu kecenderungan yang jauh lebih umum.

Keberadaan hubungan patron-klien dalam kehidupan politik bukanlah berita baru bagi sejumlah sejarawan. Di tahun 1920-an, Lewis Namier mengemukakan pendapatnya, yang waktu itu menggoncangkan, bahwa partai Whig [cikal bakal Partai Liberal di Inggris] dan Tory [nama lain Partai Konservatif] tidak penting dalam perpolitikan abad ke-19. Yang benar-benar penting adalah "faksi", yakni sekelompok klien yang berada di sekeliling patron, sebuah kelompok yang dipersatukan tidak oleh ideologi atau program melainkan oleh hubungan mereka dengan sang pemimpin.

Dalam tulisannya yang terkenal tentang perilaku konsumsi berlebihan di kalangan bangsawan baru Tudor dan Stuart, Lawrence Stone menggambarkan tentang kemurahan mereka, dengan mengikuti cara penulisan Veblen, terutama dalam hal keborosan mereka, atau perlunya mereka "membangun aula yang amat luas dan apartemen yang amat mewah, serta memiliki rumah besar di tepi pantai yang selalu senyap dan nyaris tak berpenghuni" (Stone 1965:555). Tulisan Fredrik Barth, atau Marcel Mauss, memberikan penjelasan lain. Mungkinkah jaringan kerja patronase yang diceritakan Neale itu

tercipta jika tidak ada kemurahan yang dicerca Stone itu? Apabila para bangsawan baru itu membuka pintunya untuk orang banyak padahal mereka tidak begitu mampu melakukannya, tindakan itu mungkin sama motifnya dengan yang dilakukan oleh para *khan* yang mencoba mempertahankan kesetiaan pengikutnya dengan cara seperti itu (cf. Heal 1990:57-61).

Bagi para sejarawan, nilai utama pendekatan antropologis untuk permasalahan ini adalah tekanannya pada keteraturan yang mendasari apa yang – bagi para pengamat modern Barat – sering terlihat sebagai ketidakteraturan, tentang aturan-aturan main dan tekanan-tekanan terhadap semua pelaku, baik para pemimpin dan juga para pengikut, agar terus memainkan peranan masing-masing. Beberapa kajian terbaru tentang politik Prancis pada abad ke-17 telah memanfaatkan perkembangan literarur antropologi tentang patronase. Mereka mencatat, misalnya, bagaimana Kardinal Richelieu memilih pembantu-pembantunya berdasarkan pertimbangan personal ketimbang impersonal. Dengan kata lain, yang ia cari bukanlah calon-calon terbaik untuk mengisi pos-pos tertentu, melainkan memberikan pos-pos itu kepada kliennya, atau menurut ungkapan ekspresif abad ke-17, kepada salah satu dari" "makhluknya".

Metode seleksi yang ia pakai jauh dari model "birokratis". Namun, hal itu ada landasan pemikirannya. Richelieu mungkin tidak bisa bertahan secara politik seandainya ia tidak melakukan cara itu. Dia butuh pembantu yang dapat dipercaya, dan selain dari keluarganya, yang dapat ia percayai hanyalah orang-orangnya, persis seperti para pangeran yang hanya memercayai orang-orang kesayangannya (Ranum 1963). Untuk alasan yang sama, para Paus pada awal masa modernbaik sebagai penguasa maupun sebagai pemimpin spritual, dikelilingi oleh kerabat dan klien mereka sendiri. Nepotisme ini

sering dikutuk dalam abad kesembilan belas dan kedelapan belas, tetapi kita perlu menyadari aspek positif dari praktik itu.

Juga, kajian Sharon Kettering tentang patron, klien, dan apa yang ia sebut (memakai istilah antropolog Eric Wolf) *broker* di antara patron dan klien, menyatakan bahwa jaringan patronase sejalan dan saling melengkapi dengan pranata-pranata politik resmi Prancis abad ke-17, dan ritual sosial pemberian hadiah adalah alat untuk mencapai tujuan-tujuan politik. Di sini, kekuasaan lagi-lagi bergantung pada pertukaran. Namun, Kettering menyatakan pula bahwa sistem itu memberi kontribusi positif kepada integrasi politik, tapi mengakibatkan suburnya konflik dan "korupsi" (Wolf 1956; Kettering 1986, 1988).

Masalah "korupsi", yang beberapa kali muncul ke permukaan dalam tulisan ini, perlu mendapat sedikit lagi perhatian (J.C. Scott 1969; Peck 1990; Chabal dan Daloz 1999:95-100). Apakah istilah itu tidak lebih dari sekadar penilaian pribadi, yang menunjukkan turunnya standar moral dibanding dengan zaman keemasan dahulu kala? Apakah ia cuma cap yang dipakai oleh para anggota masyarakat "birokrasi" untuk me-nafikan cara-cara lain dalam mengorganisasi kehidupan politik?

Misalnya, kita mendefinisikan korupsi secara relatif longgar sebagai perilaku yang menyimpang dari tugas-tugas formal pejabat public, melanggar "batas moral" suatu masyarakat (Harding 1981). Dalam situasi sosial bagaimanakah, perilaku semacam ini muncul atau tumbuh subur? Atau pertanyaan lain, dalam situasi. yang bagaimanakah ia dirasakan tumbuh subur? Jika pertanyaannya kita buat seperti ini, maka tampak oleh kita bahwa korupsi itu sebagiannya bergantung pada pandangan orang yang melihatnya. Semakin teroganisasi secara formal suatu masyarakat, akan semakin

tegas perbedaan antara lingkup publik dan lingkup pribadi, dan akan semakin jelas pula kasus-kasus korupsinya.

Sebagaimana pada kasus "orang kesayangan" raja atau istana, ada baiknya juga dipertanyakan apakah perilaku korupsi ini memenuhi fungsi sosial bagi publik maupun bagi pejabat yang terlibat; apakah, misalnya, korupsi itu harus dilihat sebagai semacam aktivitas kelompok penekan. Pertanyaan ini memunculkan pertanyaan lain. Apakah bentuk korupsi itu berbeda-beda di setiap kebudayaan? Misalnya, orang mungkin saja membedakan antara pertolongan yang diberikan oleh seorang pejabat kepada kerabat atau teman-temannya dan pertolongan yang ia jual, dengan perkataan lain, mengeksploitasi jabatan sesuai dengan aturan permintaan pasar. Maraknya korupsi dalam situasi yang disebutkan kemudian tampaknya merupakan bagian dari kebangkitan umum masyarakat pasar sejak abad ke-18 dan sesudahnya.

Kekuasaan dan Budaya Politik

Pembahasan tentang patronase dan korupsi menggiring kita ke persoalan kekuasaan. "Kekuasaan" adalah istilah yang sangat dikenal dalam bahasa awam, paling tidak di Barat, sehingga tak ada masalah dengan istilah ini. Namun, pengertian kekuasaan yang tampaknya jelas itu tidak selalu benar. Hal itu mengapung dari berbagai kajian tentang kekuasaan di kebudayaan-kebudayan lain, misalnya, di Jawa, yang melihat kekuasaan sebagai sebentuk energi kreatif yang dapat diperebutkan oleh pihak-pihak yang bersaing (B. Anderson 1990: 20-22). Asumsi yang sama juga berlaku pada "karisma".

Apakah dipandang sebagai energi atau bukan, kekuasaan adalah suatu konsep yang sering dijelmakan secara konkret. Mudah saja untuk mengasumsikan bahwa seseorang, suatu kelompok atau lembaga dalam masyarakat tertentu "memiliki" kekuasaan sementara

orang-orang lain tidak—misalnya, "raja", "kelas penguasa", atau "elite" politik. Seperti pernah ditekankan oleh ilmuwan politik berkebangsaan Amerika, Harold Lasswell, dengan gayanya yang tajam bahwa, 'Siapa yang mendapat paling banyak dialah *elite*, lainnya adalah *massa*" *(1936:13)*. Sejarawan pun sering membuat asumsi seperti ini.

Namun, adanya elite kekuasaan di suatu masyarakat tertentu lebih baik dianggap sebagai sebuah hipotesis ketimbang aksioma. Persoalan verifikasi hipotesisnya, demikian juga definisi konsepnya, agaknya tergambar dalam kontroversi terkenal mengenai distribusi kekuasaan di Amerika Serikat. Robert Dahl, misalnya, mengatakan bahwa "model elite"itu hanya dapat diuji jika keputusan-keputusan dibuat berdasarkan masalah-masalah yang mengandung konflik kepentingan antara kelompok-kelompok berbeda di masyarakat.

Formulasi ini tentunya lebih memperjelas dan membuat diskusi menjadi lebih tepat sasaran. Namun, Dahl telah dikritik tidak hanya mengenai pendapat-nya yang mengatakan bahwa Amerika Serikat lebih bersifat "pluralis" ketimbang "elitis", melainkan juga mengenai apa yang disebut sebagai pandangan Dahl yang "berdimensi tunggal"' tentang kekuasaan, yang memfokus pada pengambilan keputusan dan mengabaikan cara-cara yang mungkin dapat ditempuh suatu kelompok atau kelompok-kelompok tertentu untuk tidak memasukkan isu-isu atau keluhan-keluhan tertentu ke dalam agenda politik (Dahl 1958; Bachrach dan Baratz 1962; cf Giddens 1985: 8-9). Pengkritik Dahl telah dikritik pula oleh Steven Lukes mengenai pandangan mereka yang "dua dimensi", yang memasukkan aspek manipulasi dan pengambilan keputusan, tapi mengabaikan banyak hal lain, termasuk "kekuasaan untuk mencegah rakyat... melakukan protes dengan cara membentuk persepsi, pengetahuan, dan pilihan mereka sedemikian rupa sehingga mereka menerima saja peranannya

sebagaimana ditetapkan oleh sistem yang ada" (Lukes 1974:24). Tipe kehegomonian budaya ini akan didiskusikan kemudian.

Lebih jauh, Michael Mann menyatakan bahwa "Masyarakat terdiri atas berbagai jaringan kekuasaan sosiospasial [ruang sosial] yang tumpang tindih dan saling berpotongan satu sama lain" . Lalu ia membedakan empat sumber kekuasaan – ideologi, ekonomi, militer, dan politik (Mann 1986-93:I, 518-521; cf. J Scott 1994). Perhatian Mann terhadap kekuatan ideologi dan kepedulian Lukes terhadap "persepsi dan pengetahuan" menunjukkan bahwa seseorang yang menelaah kekuasaan harus menganalisis tidak hanya struktur politik melainkan juga "budaya" politik.

Istilah budaya politik ini – yang menjadi wacana para ilmuwan politik pada tahun 1950-an dan wacana para sejarawan pada tahun 1970-an –dapat didefinisikan sebagai pengetahuan, ide-ide, dan sentimen-sentimen politik yang beredar pada suatu tempat dan waktu tertentu. Hal itu mencakup juga "sosialisasi politik", dengan kata lain cara-cara pewarisan pengetahuan, ide-ide, dan sentimen-sentimen dari satu generasi ke generasi berikut, baik di sekeloh, keluarga, dan lingkungan (Almond dan Verba 1963; Baker 1987; Lucas 1988). Di Inggris pada abad ke-17, misalnya, fakta bahwa anak-anak tumbuh besar dalam keluarga patriarkal tentu akan lebih memudahkan mereka menerima sistem masyarakat patriarkal tanpa mempertanyakannya. Kepada mereka diajarkan bahwa kepatuhan kepada raja merupakan perintah kitab suci yang berbunyi 'Hormati ayahmu' (sedikit sekali dibicarakan tentang ibu) (Schochet 1975).

Konsep budaya politik, seperti modal sosial, kadang-kadang dikritik sebagai ketersiratan normatif dan bahkan etnosentris. Kenyataan itu bisa jadi benar manakala beberapa ilmuwan politik menilai budaya-budaya politik menurut kedekatannya dengan nilai-nilai demokrasi Barat. Contoh patriarki, baik dari Pathan maupun

Pastons sama, menunjukkan bahwa konsep tersebut dapat dibebaskan dari suatu asumsi, yaitu "seperangkat wacana dan praktik" tentang tujuan dan sarana politik (Baker 1987: pp xi-xiii). Dalam konteks ini, baik utara dan selatan Italia, merujuk ke contoh Putham ini, memiliki budaya politik. Yang menjadi masalah mereka tidak memiliki kesamaan budaya.

Satu implikasi dari pendekatan politik ialah perlunya menelaah secara serius simbol-simbol untuk mengenali kekuatannya dalam memobilisasi dukungan politik. Pemilihan umum modern, misalnya, telah dikaji sebagai semacam ritual yang lebih memusatkan perhatian kepada pribadi-pribadi ketimbang isu-isu, lantaran pribadi-pribadi itulah yang membuatnya lebih dramatis dan menarik (Edelman 1971; Kertzer 1988; O'Gorman 1992).

Di satu sisi, sejumlah studi terkini tentang Revolusi Prancis telah menggunakan sudut pandang ini, dan memandang simbol-simbol revolusi lebih sebagai pusat gerakan revolusi ketimbang pelengkap gerakan itu. Sebab itu, sejarawan Prancis, Mona Ozouf, menulis secara khusus sebuah buku untuk menganalisis perayaan tentang revolusi – Festival Federasi, Festival Makhluk Termulia *(Supreme Being)*, dan lainnya, yang memberi perhatian khusus pada cara-cara yang ditempuh penyelenggara perayaan ini untuk menstrukrurisasi kembali persepsi para peserta festival tentang ruang dan waktu. Memang ada upaya sistematis untuk menciptakan ruang sakral baru, seperti *Champ de Mars* di Paris, sebagai pengganti tempat-tempat sakral Katolik sebelumnya.

Meskipun demikian, sejarawan Amerika Lynn Hunt menerangkan bahwa di Prancis pada tahun 1790-an, perbedaan pakaian menunjukkan perbedaan politik. Ia menekankan pada pita lengan tiga warna, topi kebebasan, dan pohon kebebasan (semacam tegakan yang mempunyai makna politis), yang kesemuanya itu

mempunyai arti penting bagi apa yang dinamakan oleh para teoretisi sebagai "mobilisasi politik" rakyat. Di bulan Mei 1792, ada sekitar 60.000 pohon kebebasan telah ditanam. Lewat cara-cara inilah, ide-ide dan cita-cita revolusi merasuki kehidupan sehari-hari (Ozouf 1976; Hunt 1984; cf. Lucas 1988).

Salah satu implikasi dari pendekatan baru ini adalah bahwa istilah "politik" perlu diperluas agar mencakup aspek informal pelaksanaan kekuasaan. Filsuf-sejarawan Prancis Michel Foucault termasuk yang pertama mendukung studi tentang "politik mikro" dalam kata lain, studi tentang penggunaan kekuasaan di berbagai lembaga skala kecil termasuk penjara, sekolah, rumah sakit, dan bahkan keluarga . Saat itu pendapatnya merupakan terobosan, kini pandangan itu malah menjadi biasa (Foucault 1980).

Implikasi lainnya dari pendekatan yang lebih luas bagi kekuasaan adalah kesuksesan atau kegagalan relatif dari bentuk-bentuk tertentu sebuah organisasi politik.

Masyarakat Sipil dan Ruang Publik

"Masyarakat Sipil" merupakan peristilahan yang menggambarkan domain yang imbang antara negara di satu sisi dan keluarga di sisi lain, atau, sebagaimana Gellner katakan, "bahwa seperangkat institusi non-pemerintah yang beragam yang cukup kuat untuk mengimbangi Negara". Dalam domain ini, diisi oleh asosiasi sukarela, yang efek politik dari modal sosialnya paling tampak.

Masyarakat sipil menjadi topik dari sebuah studi terkenal. Lebih dari 40 tahun yang lalu, filsuf-sosiolog Jerman, Juergen Habermas, mengangkat apa yang ia namakan transformasi " ruang public" *(public sphere/ Offentlichkeit)* pada abad ke-18. Habermas membicarakan ruang publik tradisional yang hanya dikuasai sekelompok kecil elite borjuis, atau "orang-orang swasta yang secara

bersama-sama telah menjelma menjadi publik", yang mengembangkan pranata-pranatanya sendiri, seperti warung-warung kopi, gedung-gedung teater, dan persuratkabaran, khususnya di ibu kota: London dan Paris. Tempat-tempat itu menjadi arena perdebatan yang penuh pemikiran rasional dan kritis (Habermas 1962; cf Calhoun 1992).

Para sejarawan telah lama menyarankan bahwa akhir abad ke-18 merupakan masa berkembangnya "opini publik". Dalam konteks ini, Habermas mengganti label kuno dengan yang baru. Akan tetapi, keistimewaan dari frasa baru "ruang publik" atas frasa kuno "opini publik" adalah ruang publik lebih dari sekadar debat, arena lebih dari sebuah sikap, dan lebih bermakna dari sekadar tempat-tempat di mana debat diselenggarakan.

Akhirnya, konsep ruang publik memasuki wacana sejarawan, memotivasi mereka untu mengkaji bukan hanya kedai kopi sebagaimana ditegaskan Habermas melainkan juga pranata informal lainnya, seperti klub, salon, dan akademi (Melton 2001). Kita ambil contoh kasus klub. London .memiliki 3.000 klub pada akhir abad ke-18, dan ritual mereka, seperti memilih pegawai, bergiliran berbicara dan menjaga pertemuan, diatur oleh ritual dan aturan Parlemen. Hal tersebut juga pada abad ke-18 Freemasons menjadi penting baik sebagai asosiasi jaringan sukarela maupun sebagai grup yang menekan pemerintah secara politis (P. Clark 2000; cf. Melton 2001:197-292).

Selain itu, kajian Amerika kolonial oleh David Shields, yang terinspirasi sebagian oleh Habermas, mendiskusikan bentuk sosialisasi dan tempat percakapan seperti bar, kedai kopi dan klub (untuk pria), serta tempat minum teh dan pertemuan (untuk pria wanita). la menegaskan "verbal glue" yang membentuk komunitas diskursif bersama, untuk soal aturan mereka mengikuti pilihan caranya, nada berbicara, atau topic percakapannya. Dan keidealan dari civilitas serta kesetaraan berdasarkan pembicaraan yang baik. Sebuah artikel dalam

New England Weekly Journal mengungkapkan hal itu pada tahun 1720-an, "Judul dan Perbedaan harus diabaikan ketika kita berbicara dan berlaku dengan santun". Dalam peralihan dari ujaran ke tulisan, pengarang mencatat pentingnya "perkumpulan mahasiswi resmi", sebuah komunitas wanita yang resmi sesuai konstitusi (Shields 1997: pp, xvi, 287, 319).

Shields merupakan profesor dari Sastra Inggris, yang memasuki ranah sejarah sosiokultural untuk mencari konteks puisi sekali waktu tetapi ia sadar sekali akan implikasi politis dari kajiannya itu. Kembali pada nosi modal sosial, bisa dikatakan bahwa bukunya membantu kita untuk memahami bagaimana di antara "civic" dan "civil" dihubungkan dan bagaimana para elit kolonial mampu bekerja sama dalam aksi kolektif pada masa Revolusi Amerika.

Pranata lainnya yang layak mendapat tempat dalam ruang publik adalah demonstrasi, yang bisa digambarkan sebagai pemanfaatan ruang publik secara tidak resmi atau kadang-kadang dengan tujuan tak resmi. Istilah "demonstrasi" baru tercatat dalam kosakata Inggris hanya pada awal abad ke-19, padahal dalam praktiknya jauh lebih tua dari itu. Di London pada tahun 1640, misalnya, juga pada tahun 1680, masyarakat biasa berbaris menuju Parlemen, dengan mengusung petisi (Zaret 2000). Kita perlu menempatkan kembali "demo" kepada "demokrasi" dengan dua alasan khusus. Pertama, demokrasi merupakan contoh aksi bersama tanpa kekerasan. Kedua, demokrasi menunjukkan dukungan yang luas dari sejumlah peserta dan sebanyak tanda tangan yang dicantumkan dalam petisi.

Ironisnya, salah satu kajian sejarah yang sangat mengikuti model ini dalam hal konsep, metode, dan organisasinya justru mengkritik Habermas karena dia tidak membahas soal perempuan. Joan Landes mengemukakan bahwa di masa Re-volusi Prancis, perempuan mencoba memasuki ruang publik (ketika *Deklarasi Hak-*

hak Laki-laki segera pula diikuti oleh *Deklarasi Hak-hak Perempuan)*, tetapi jalan mereka terhambat. 'Republik ini dibangun justru imtuk melawan perempuan, tidak cuma tanpa keikutsertaan mereka' (Landes 1988).

Pada tingkat lebih umum, tulisan Habermas itu malah rentan kritikan. Misalnya, dia dituduh mengidealkan ruang publi para borjuis, dan melupakan media massa, seperti suratkabar yang selalu memanipulasi opini selain memberi informasi. Kelemahan lainnya dia kurang mengangkat masalah debat religious dan ruang publik pada masa sebelumnya, misalnya, abad ke-17 di lnggris (Zaret 2000). Habermas juga dikritik karena mengasumsikan bahwa ruang publik – baik hadir atau tidak di masyarakat– seolah-olah 18 abad Amerika Serikat, misalnya, memiliki ruang publik, sementara Rusia, Tiongkok, dan Syria tidak.

Konsep "ruang publik" agaknya lebih kurang jelas daripada yang terlihat karena perbedaan periode, budaya, dan grup sosial (pria-wanita, misalnya). Ini bisa jadi disebabkan perbedaan titik tolak di antara publik dan pribadi. Ada baiknya kita berbicara dan berpikir bukan hanya secara sederhana soal hadir atau tidaknya ruang publik, melainkan juga soal bentuk-bentuk yang berbeda akan hadir karena kebudayaan yang berbeda. Pada tempat dan waktu yang berbeda, peran kedai kopi terkenal diambil alih oleh warung minuman, tukang cukur, atau apotek.

Satu sisi mungkin diharapkan ruang publik perempuan harus absen dari rezim politik Islam garis keras, tapi dua buku baru-baru ini mengungkapkan bahwa ruang politik kecil untuk perempuan - kadang-kadang di tempat paling tidak mungkin—hadir baik di Iran dengan ayatolahnya maupun di Afganistan dengan Talibannya. *The "sewing circle of Herat"* merupakan pertemuan perempuan di sebuah rumah pribadi untuk menelaah kesusasteraan Barat, dan mau tak mau

membahas isu politik juga. Dalam konteks itu, bahkan Jane Austen dan Henry James melakukan subversive (Lamb 2002; Nafisi 2003).

Contoh-contoh tersebut sesuatu yang paradoksial, dari ruang publik yang dirahasiakan dan terbatas, tetapi mereka tidak boleh dilupakan. Mereka menyemangati kami untuk berpikir bahwa ruang publik dan publik lebih dalam bentuk jamak daripada tunggal, menyerap budaya dengan cara kekuasaan sebagaimana Foucault melihatnya.

Pusat dan Pinggiran

Proses sentralisasi politik merupakan obyek kajian tradisional, sementara "daerah pinggiran" adalah konsep yang relatif baru muncul sebagai akibat adanya perdebatan di antara para ahli ekonomi pembangunan, seperti Raul Prebisch, Paul Baran, dan Andre Gunder Frank pada tahun 1950-an dan tahun 1960-an. Dengan mengikuti aliran analisis Lenin tentang imperialisme dan analisis Marx tentang kapitalisme, para ekonom ini mengatakan bahwa perbedaan antara kesejahteraan negara-negara industri dan kemiskinan negara-negara yang dijuluki "terbelakang" adalah ibarat dua sisi mata uang. Dalam ilustrasi Marx, hal itu dia sebut sebagai "kontradiksi" struktural sistem kapitalis: "Ibu kota menyedot surplus ekonomi daerah-daerah satelit dan menggunakannya untuk kepentingan pembangunan ekonomi ibu kota itu sendiri." Muncullah ungkapan "pembangunan keterbelakangan" (Frank 1967).

Para sejarawan Polandia dan Hungaria memakai teori kebergantungan ini untuk menghilangkan paradoks yang mencolok dalam sejarah Eropa: fakta bahwa bangkitnya kota-kota dan semakin berkurangnya perbudakan di Eropa Barat sepanjang abad ke-16 dan ke-17 terjadi pada waktu yang bersamaan dengan melemahnya kota-

kota dan bangkitnya apa yang disebut "perbudakan jilid dua" di Eropa Timur atau Eropa Timur– Tengah.

Immanuel Wallerstein, sosiolog Amerika Serikat, selangkah lebih maju dalam bahasannya tentang kebangkitan kapitalisme, dengan menggabungkan teori para ekonom Amerika Latin dan teori para sejarawan Eropa Timur. Ia mengatakan bahwa harga pembangunan ekonomi di Barat tidak hanya mencakup perbudakan di Timur melainkan juga perbudakan di Dunia Baru [Dunia Ketiga] sebagai bagian dari pembagian kerja baru antara "pusat" dan "daerah pinggiran". Perubahan-perubahan dalam apa yang dinamakan "daerah

semi-pinggiran', khususnya Eropa di sekitar Laut Tengah, merupakan bagian dari sistem dunia dimaksud. Dengan be-gitu, konsep spasial [ruang] memainkan peranan sentral dalam upaya Wallerstein menstrukturisasi kembali teori kaum Marxis tentang perubahan sosial (Wallerstein 1974; cf Skocpol 1984: 276-317). Teori ini juga memiliki dimensi political karena daerah pinggiran sering terdiri dari daerah bekas jajahan. Keterbelakangan terkait dengan "kolonialisme", sebuah istilah yang diperkenalkan oleh ahli ilmu sosial Prancis Paul Louis, dan sekarang menjadi bagian dari wacana teori sosial.

Model pusat-pinggiran ini juga telah diterapkan di bidang-bidang lain, mulai dari bidang politik hingga bidang kebu-dayaan. Sejarawan William McNeill, misalnya, telah menyu-sun sebuah studi tentang Kekaisaran Ottoman dengan model ini. Keefektifan model ini di tangan McNeill dalam mengurai urut-urutan perubahan yang terjadi dalam beberapa generasi merupakan contoh yang bagus untuk dibahas secara lebih detail. McNeill berasal dari Amerika Barat bagian tengah dan belajar di Chicago; studinya tentang apa yang dia sebut "Garis Batas Stepa Eropa" menyebut utang budinya kepada F.J. Turner. Akan tetapi, dibanding Turner, ia jauh lebih banyak memperhatikan

sifat hubungan antara pusat dan pinggiran. Tesis utamanya ialah bahwa di Kekaisaran Ottoman "pusat dapat terus memperpanjang keberadaan kekuatan militernya dalam skala besar hanya dengan cara meneror masyarakat daerah pinggiran". Rampasan yang terkumpul dapat mencegah penguasa dari keharusan menindas para petani yang hidup di provinsi-provinsi di wilayah pusat. Penaklukan memang mendatangkan hasil. Selain itu, meskipun McNeill tidak banyak menekankan pada masalah ini, apa yang dinamai "upeti berupa anak" yang dikutip dari penduduk Kristen di provinsi jajahan telah mendorong sistem administrasi yang meritokratis [berdasarkan prestasi].

Dengan demikian, kekaisaran terdorong untuk selalu melakukan penaklukan. Bagi orang Ottoman permasalahannya ialah bahwa penaklukan itu tidak dapat dipertahankan dan garis perbatasan semakin meluas secara tidak menentu. Sebagaimana dikatakan McNeill, proses ekspansi itu perlu dihentikan karena alasan-alasan logistik. "Satu-satunya pembatas yang efektif bagi ekspansi pasukan Turki," tulisnya "ialah jarak maksimal yang dapat ditempuh oleh para prajurit sultan dari markas musim dinginnya selama musim penyerangan".

Batasan itu pun akhirnya tercapai juga di akhir abad ke-16 ketika keseimbangan antara dua kekaisaran yang berseteru, yaitu Ottoman dan Habsburg, menemui jalan buntu. Daerah perbatasan antara kedua kekaisaran yang sering diporakporandakan oleh kedua pihak, dengan hasil b torial dan daerah pinggirannya, yang mengkaji kadar 'keis-timewaan pusat', hwa "operasi pasukan darat Turki sendirilah yang cenderung .. menciptakan kondisi yang tidak memungkinkan mereka untuk bergerak lebih jauh karena saking luasnya jangkauan efektif operasi mereka.

Ketika ekspansi dihentikan, sistem politik mulai kocar-kacir dan struktur sosial mulai berubah. Tentara dikembalikan ke barak dan "dorongan terhadap suksesi turun-temurun di kalangan elite militer kerajaan pun mendapat kekuatan". Dapat ditambahkan bahwa pasokan anak-anak Kristen untuk direkrut ke jajaran elite mungkin berkurang. Barang-barang rampasan yang selama ini merupakan sumber pendapatan yang utama kini digantikan oleh pajak, sehingga beban petani pun meningkat. Bangsawan lokal bermunculan, dan sistem politik menjadi tidak terpusat lagi. Singkatnya, organisasi pusat ditransformasi oleh perubahan yang berawal dari daerah pinggiran (McNeill 1964; cf McNeill 1983).

Para teoretisi dan sejarawan dari Skandinavia, yang sering menyebut diri sebagai penduduk pinggiran Eropa, telah menaruh minat khusus terhadap konsep pinggiran ini. Misalnya, ilmuwan politik Norwegia, Stein Rokkan, menawarkan tipologi tentang berbagai hubungan yang mungkin antara pusat teritorial dan daerah pinggirannya, yang mengkaji kadar "keistimewaan pusat", kadar "integrasi daerah pinggiran", kekuatan "badan-badan pembuat standar", dan lain-lain, pada zaman terbentuknya negara-negara bangsa di Eropa Barat (Tilly 1975: esp. 565-570).

Keindahan intelektual dari analisis, dalam arti dua konsep yang bertentangan namun saling melengkapi, memang sangat menggoda. Penggunaan konsep-konsep tersebut tentu mendorong adanya upaya untuk mencari gugus penyelidikan sejarah yang bermanfaat tetapi relatif terabaikan. Sejarawan terbiasa mengkaji proses sentralisasi [pemusatan], tetapi mereka hampir tidak pernah mau menyelidiki proses "peminggiran"' [periferisasi]. Contoh yang jelas justru datang dari bidang sejarah bahasa; meningkatnya sentralisasi politik di Inggris dan Prancis pada abad ke-19 diiringi oleh semakin meluasnya pemakaian bahasa Inggris dan Prancis dan proses marginalisasi atau

peminggiran terhadap bahasa Breton, Welsh, Occitan, Gaelic, dan lain-lain. Bahasa-bahasa itu tidak hilang tetapi mereka jadi mundur, dalam arti tidak hanya dituturkan oleh sebagian kecil penduduk melainkan juga tidak digunakan dalam ranah tertentu - di sekolah, atau di lingkup sastra, kadang-kadang dengan tindakan langsung negara. Istilah dari bahasa yang dominan atau pusat cenderung menyerang kosakata yang bahasa bawahan atau pinggiran (Certeau, Revel, dan Julia 1976; Grillo 1989).

"Pinggiran" adalah sebagian dari masalah psikologi, bukan sekadar geografi. Provinsi sering merasa inferior, menderita, seperti orang Australia menggambarkan dengan jelas sebagai "cultural cringe" (Phillips 1958). Mereka percaya bahwa pengetahuan mereka telah ketinggalan, seperti busana mereka sudah ketinggalan zaman. Xenofilia dan busana untuk luar negeri adalah fitur berulang dalam sejarah budaya Brasil, misalnya, meskipun banyak negara lain menawarkan persamaan.

Kadang-kadang, meskipun masyarakat dari pinggiran merupakan orang-orang yang sadar akan kedaerahannya, mereka mungkin menolak kebudayaan metropolis. Mereka tidak begitu beraksi sentripetal, tetapi sentrifugal, kreatif, dan subversif. Pemberontakan dan ajaran sesat sering bermula di daerah pinggiran, yang mungkin belum ditaklukkan sepenuhnya (dalam kasus kekaisaran pinggiran), dan biasanya dikontrol kurang kuat. Pinggiran kadang-kadang menjadi tempat berlindung yang aman di celah antara otoritas pesaing. Untuk alasan ini, Voltaire memutuskan hidup di Ferney, di perbatasan Swiss-Prancis. Ketika di Prancis buku-buku diawasi secara ketat, negara diinvasi oleh buku-buku subversive dari seberang perbatasan, yakni Amsterdam (pada abad ke-17) dan pada abad ke-18 dari Neuchaatel (Eisenstein 1992; Darnton 1995).

Konsep yang diasosiasikan dengan "pusat" dan "pinggiran" memiliki nilai yang cukup, lalu, dalam segala konteks, mereka juga memiliki harga masing-masing- ambiguitas (ketaksaan), misalnya.) Istilah "pusat" kadang-kadang digunakan dalam pengertian harfiah (geografis), tetapi ada kalanya dalam arti kiasan (politik atau ekonomi). Akibatnya, pernyataan-pernyataan seperti "sentralisasi" Prancis adalah hasil kerja Louis XIV amat kurang jelas dibanding dengan apa yang dipahami secara sepintas.

Masalah lain muncul dari kenyataan bahwa sejumlah analisis, misalnya, analisis Rokkan, menyiratkan adanya pandangan tentang masyarakat yang lebih menekankan pada keseimbangan, sedangkan yang lain, misalnya, analisis Wallerstein, lebih pada konflik. Menyangkut para ahli teori keterbelakangan ekonomi, dinyatakan bahwa konsep penting tentang "surplus" perlu diklarifikasi dan tidak tersedia cukup bukti untuk menunjukkan kebergantungan ekonomi pusat pada daerah pinggiran yang secara politik bergantung pada pusat. Namun, kritik-kritik ini bukan berarti bahwa konsep-konsep teresebut mesti dikesampingkan, melainkan harus digunakan secara hati-hati, yakni dengan menetapkan perbedaan-perbedaan antara berbagai tipe pusat - pusat politik, pusat ekonomi, atau bahkan pusat ideologi.

Contohnya, sosiolog Amerika Edwars Shils telah menganalisis apa yang ia namakan "sistem nilai pusat" masyarakat dan sistem kelembagaan pusat yang disahkan oleh sistem nilai itu. Disebut pusat karena hubungan dekatnya dengan apa yang diyakini masyarakat sebagai sakral; dan dikatakan pusat karena didukung oleh pejabat-pejabat yang berkuasa dalam masyarakat. Kedua macam sentralitas itu memang memiliki kaitan yang amat penting. Masing-masing menentukan dan mendukung satu sama lain (Shils 1975:2). Misalnya, rasa hormat ditunjukkan kepada individu-individu menurut

kedekatannya dengan pusat masyarakat. Dengan cara tersebut, Shils mengaitkan tema-tema penting (atau bahkan tema-tema "sentral" dalam karya Durkheim (tentang kesakralan tatanan sosial) dan dalam karya Weber (tentang fenomena karisma).

Di antara kajian sejarah yang menggunakan gagasan Shils, yang paling masyhur adalah kajian antropolog Clifford Geertz tentang raja-raja turuna dewa di Bali pada abad ke-19. Dalam kajiannya, Geertz menekankan pada apa yang dia namai "sifat ekspresif" negeri Bali dan pada teori tentang "pusat yang menajdi teladan", yaitu ide bahwa raja dan keratonnya "otomatis merupakan suatu mikrokosmos dari tatanan supranatural... dan penjelmaan fisik suatu tatanan politik. Sang raja duduk tak bergerak selama berlangsungnya upacara-upacara keraton agar "terpancar ketenangan yang luar biasa di pusat kegiatan yang agung". Salah satu ilustrasi yang paling hidup tentang kegiatan yang luar biasa ini adalah gambaran tentang suatu prosesi lengkap yang diakhiri dengan pemba-karan jenazah seorang raja Bali yang mangkat pada tahun 1847, dengan para gundiknya terjun ke dalam api yang berkobar, disaksikan oleh 50.000 warga. Padahal, wilayah yang diperintah oleh raja itu kecil dan kekuasaannya pun terbatas. "Apa yang secara representasional [perwakilan] sangat terpusat sebenar-nya secara institusional [kelembagaan] sangat tersebar" (C. Geertz 1980:121,122, 132).

Ihwal tentang pusat yang sakral atau yang menjadi teladan ini relevan juga untuk Eropa. Pada abad ke-17, misalnya, istana kerajaan dipandang sebagai mikrokosmos alam raya. Ruangan-ruangan istana yang luas dan tinggi dan penggambaran raja sebagai wakil Tuhan menegaskan analogi itu. Raja Philip IV dari Spanyol, umpamanya, dikenal dengan sebutan "raja planet", dan ketika sekali-sekali muncul di hadapan rakyatnya ia tampak diam seperti patung – atau seperti raja Bali. Raja Louis XIV dari Versailles yang dikenal dengan sebutan

"Raja Matahari" bahkan merupakan contoh yang lebih jelas tentang pusat yang merupakan teladan. *Lever* [tongkat] raja (yang dapat dilukiskan sebagai "berdirinya raja" menurut analogi terbitnya matahari) merupakan ritual sehari-hari, sama halnya dengan makan dan tidurnya raja. Cara-cara orang istana, dalam bentuk pakaian dan kosa kata mereka, ditiru di Paris dan – setelah beberapa tahun kemudian – di provinsi-provinsi.

Walaupun demikian, peniruan gaya hidup orang-orang istana tidak berarti bahwa setiap orang di Prancis memuja atau menghormati raja Louis XIV atau sistem pemerintahan yang ia jalankan. Memang, bisa saja dinyatakan secara lebih umum bahwa Shils, seperti halnya Durkheim, terlalu memandang tinggi konsensus sosial dan memandang rendah konflik sosial. Sebaliknya, sosiolog Belanda W. F. Wertheim menekankan pada variasi sistem nilai yang terdapat di dalam lingkup suatu masyarakat tertentu dan "titik lawan" *(counterpoint)* atau perbenturan di antara mereka (1974:105-20).

Cara lain untuk mengkritik Shils ini agaknya ialah dengan mengatakan bahwa analisisnya yang mencengangkan tentang sentralitas tidak diimbangi dengan perhatian yang sama terhadap pinggiran. Pada tulisannya itu ternyata tidak lebih dari sekadar konsep sisa, yang "non-pusat". Menurut sebuah ungkapan dalam suatu analisis perspektif tentang historiografi seni Italia, "pinggiran hanya tampil sebagai daerah bayangan yang fungsinya hanya untuk menonjolkan gemerlapnya ibu kota." (Castelnuovo dan Ginzburg 1979).

Pendekatan yang lebih positif dan konstruktif terhadap pinggiran mungkin dengan menganalisisnya sebagai daerah perbatasan yang telah dianalisis orang sejak masa F. J. Turner, sebagai daerah yang menginginkan kebebasan dan kesetaraan, tempat berlindungnya para pemberontak dan penyebar berita bidah. Ukraina pada abad

ke-16 dan ke-17 merupakan contoh yang bagus tentang daerah perbatasan sebagai tempat persem-bunyian. Di wilayah-wilayah yang terletak di perbatasan dua atau tiga kedaulatan (Polandia, Rusia, dan Turki), masyarakat Kosak yang egaliter tumbuh subur dan anggota-anggotanya berasal dari orang-orang upahan yang melarikan diri. Dalam cara yang sama, di Brasil pada abad ke-17, para budak yang melarikan diri dari kondisi yang keras di perkebunan gula Bahia dan Pernambuco menemukan perlindungan di daerah yang tidak terjajah, tempat mereka mendirikan permukiman bebas yang dikenal sebagai *quilombos*.

Jika suatu masyarakat kita lihat secara lebih lekat dan global, daerah pinggiran seperti ini ternyata merupakan imbangan (bahkan mungkin merupakan imbangan yang dibutuhkan) terhadap kekolotan dan penghormatan pada otoritas dan tradisi yang terkait dengan pusat. Hal ini menambah opsi ketiga (yaitu "jalan keluar") di samping alternatif konvensional berupa protes ("suara") dan keselarasan ("loyalitas").

Tampaknya ada alasan kuat untuk menganalisis hubungan antara pusat dan pinggiran dalam hal budaya serta ekonomi dan politik (Wolf 1969: 278ff). Misalnya, di kekaisaran Ottoman abad ke-16 dan ke-17, budaya tinggi model Persia hanya menonjol di ibu kota, Istanbul, dan ibu kota-ibu kota provinsi. Pada sisi lain, yang menonjol di wilayah-wilayah perbatasan adalah budaya popular para pejuang, serta perilaku keagamaan para darwis yang kadang tidak begitu ketat (Inalcı'k 1973). Dalam praktik, batas antara Kristen dan Islam sangat longgar. Memang daerah itu merupakan tempat terjadinya pertukaran budaya, yang ditandai dengan berkunjungnya orang-orang Islam ke tempat-tempat suci Kristen serta menghormati orang-orang suci Kristen dan demi-kian pula sebaliknya. Orang Polandia dan Hungaria belajar metode perang dari orang Turki yang adalah

musuh mereka (tentang penggunaan kavaleri ringan, pedang pendek, dan sebagainya) persis seperti orang-orang di perbatasan Amerika dan Kanada belajar dari orang-orang Indian. Tentu dapat saja dikatakan secara lebih umum (seperti halnya kasus daerah gunung Pyrenees di perbatasan Prancis dan Spanyol), bahwa laki-laki dan perempuan di masing-masing daerah perbatasan justru memiliki lebih banyak kesamaan dibanding dengan kesamaan mereka dengan orang-orang di ibu kota masing-masing (P. Sahlins 1989).

Hegemoni dan Resistensi

Salah satu persoalan yang timbul dari penggunaan kedua konsep "pusat" dan "pinggiran", sebagaimana telah kita lihat, adalah masalah relasi kedua konsep ini; apakah hubungannya saling melengkapi atau berlawanan? Masalah yang sama juga muncul dari penggunaan istilah "budaya elite" dan "budaya popular". Satu kemungkinan yang tersedia ialah mengganti istilah "elite" dan "popular" dengan istilah budaya "dominan" dan "subordinat" untuk menganalisis relasi keduanya dalam pengertian "kontrol sosial" atau "hegemoni budaya".

Pertanyaan tentang diterima atau tidaknya nilai-nilai yang dianut kelas penguasa oleh masyarakat di suatu tempat dan waktu tertentu memang sulit untuk menjawabnya. Sekiranya benar diterima, mengapa sering terjadi penentangan (untuk tidak mengatakan pemberontakan terbuka). Sekiranya tidak diterima, mengapa kelas penguasa bisa terus berkuasa? Apakah kekuatannya bergantung pada koersi [pemaksaan] atau konsensus, atau di antara keduanya? Antonio Gramsci seorang Marxis dari Italia, mengatakan bahwa hal semacam itu [di antara keduanya] pasti ada. la menggunakan istilah 'hegemoni'.

Ide dasar Gramsci ialah bahwa kelas penguasa memerintah tidak dengan kekerasan (atau dengan kekerasan semata-mata) melainkan

dengan persuasi. Persuasi itu bersifat tidak langsung: kelas yang diperintah belajar melihat masyarakat lewat cara pandang penguasa, berkat pendidikan dan juga posisi mereka dalam sistem masyarakat. Konsep hegemoni budaya ini tidak banyak menarik perhatian ketika pertama kali dikemukakan Gramsci. Namun, sejak itu konsep ini terus mengapung. Memang, ia telah ditarik ke luar konteks asalnya dan digunakan secara agak gegabah untuk menganalisis situasi-situasi yang jangkauannya jauh lebih luas, termasuk aturan elit di rumah dan di kerajaan, dominasi ekonomi dalam sistem dunia dan dominasi politik di bidang hubungan internasional (Lears 1985; Frank dan Gills 1993). Dalam sejarah ekonomi, dua studi pelengkap menganjurkan bahwa periode sejak 1970 bisa dideskripsikan sebagai suatu "*after hegemony*" dan periode sebelum 1500 sebagai "*before hegemony*" (Keohane 1984; Abu-Lughod 1989).

Sebagai koreksi atas ketidaktepatan pemakaian konsep ini [ditambah-tambahi atau dikurang-kurangi], mungkin ada gunanya jika pertanyaan-pertanyaan berikut diajukan:

1. Apakah hegemoni budaya perlu diasumsikan sebagai faktor yang konstan, atau justru selama ini hanya digunakan untuk tempat-tempat dan waktu-waktu tertentu? Jika jawabannya adalah yang terakhir, lalu apakah syarat-syarat dan indi-kator-indikator keberadaannya?
2. Apakah konsep itn sepenuhnya bersifat deskriptif atau mestinya bersifat eksplanatoris [menjelaskan]? Jika jawabannya adalah yang terakhir, apakah penjelasan itu berkaitan dengan strategi; sadar yang dijalankan kelas penguasa (atau oleh kelompok-kelompok di dalamnya), atau berkenaan dengan apa yang dapat disebut sebagai rasionalitas tersembunyi [laten] di balik tindakan-tindakan kelas penguasa?

3. Bagaimana kita menganalisis kinerja hegemoni ini? Dapatkah ia dicapai tanpa kolusi [persekongkolan] atau main mata setidak-tidaknya antara beberapa orang berpengaruh? Bisakah hal itu dilawan? Dapatkah kelas penguasa memberlakukan begitu saja nilai-nilainya kepada kelas yang dikuasai, atau apakah ada semacam kompromi?

Dalam dua dekade terakhir atau lebih, perkembangan yang paling penting dan berpengaruh tentang pemikiran-pemikiran Gramsci terdapat pada ranah sejarah India, ditulis oleh grup sejarawan pimpinan Ranajit Guha, dengan rangkaian bukunya berjudul *Subaltern Studies*. Grup ini didirikan sebagai reaksi atas kelompok "elit" berkaitan dengan gerakan kemerdekaan India, sebagai karya kelompok kecil dari kalangan atas (Chaturvedi 2000, Chakrabarty 2003).

Sebaliknya, sejarawan *subaltern* menekankan partisipasi masyarakat, terutama sebagai bentuk resistensinya terhadap aturan Pemerintah Inggris pada masa Gandhi. Guha kurang puas dengan uraian Eric Hobsbawm tentang sikap petani pada era praindustri dan prapolitik", sebab itu, dia lebih konsentrasi pada resistansi alih-alih hegemoni. Dia merujuk pada Gramsci, yang menyatakan setiap jejak dari gerakan kemerdekaan menjadi nilai yang berharga bagi kelompok subaltern (bawahan, bukan elit) dan telah menjadi ilham bagi jaringan para ilmuwan (Guha 1983, 1997); Guha dan Spivak 1990; Gramsci, dalam Pandey 1995:282).

Untuk mengetahui tentang perlawanan rakyat (kerusuhan, pemogokan, dll) dan merekonstruksi sikap yang mendasarinya, para sejarawan subaltern, meski pada dasarnya mereka terpengaruh Marxisme, tampak bahwa dalam karya mereka tersurat mulai dari ide Roland Barthes dan Jacques Lacan hingga Michel Foucault dan

Jacques Derrida. Memang, sejarawan dari Subaltern Studies Group merupakan salah satu ilmuwan dunia yang paling beorientasi pada teori. Dan pemikiran mereka telah mengilhami para sejarawan dan kritikus di berbagai belahan dunia lain, dari Irlandia sampai Amerika Latin.

Terhadap analisis ini mungkin ada baiknya diperkenalkan hal yang lebih luas dari Guha dan para pengikutnya, yakni dua konsep, tentang "kekerasan simbolis" dan "negosiasi". Konsep yang pertama, "kekerasan simbolis", yang dimunculkan oleh Pierre Bourdieu, merujuk kepada pemberlakuan budaya kelas penguasa atas kelompok yang dikuasai. Konsep ini khususnya merujuk kepada proses yang memaksa kelompok yang dikuasai agar mengakui kesahihan budaya kelas penguasa dan mengingkari kesahihan budayanya sendiri (1972: 190-197) Contoh-contoh mengenai ini mulai dari sejarah bahasa, seperti tekanan terhadap orang-orang yang berbicara dalam bahasa dialek agar merasa bahwa bahasa tuturnya adalah tidak benar, sampai kepada sejarah para tabib tradisional yang dipandang sebagai penyebar kebohongan (kaum bidah) dengan cara mengecap mereka sebagai "tukang santet" dan memaksa mereka mengakui bahwa aktivitas mereka benar-benar sesat.

Istilah "negosiasi", yang pada mulanya digunakan para sosiolog secara harfiah untuk menganalisis tawar-menawar bayaran antara pengacara dan klien, telah diantisipasi secara luas untuk mendiskusikan proses imbal-beri-diam-diam antara dokter dan pasien atau antara pihak elite dan kelompok yang diperintah. Dengan demikian, sebuah analisis sistem kelas di Inggris mengemukakan bahwa pada umumnya pihak-pihak yang tidak memiliki privelese (orang awam) bukan menolak nilai-nilai yang dominan, melainkan hanya "menegosiasikan atau memodifikasinya sesuai dengan kondisi-kondisi keberadaan mereka" (Strauss 1978:224:233; Parkin 1971:92).

Para sejarawan juga mendapati istilah ini bermanfaat, baik untuk menganalisis pendefinisian ulang nilai-nilai tentang "respektabilitas" (kelayakhormatan) di kalangan pekerja terdidik di Edinburg semasa Ratu Vistoria atau untuk menganalisis hubungan antara kekatolikan resmi dan tidak resmi di Napoli pada abad ke-17. Proses pengangkatan orang-orang suci di Gereja Penentang Reformasi adalah hasil dari proses negosiasi antara daerah pinggiran. Dengan kata lain, wilayah tempat tumbuhnya aliran agama yang dikembangkan oleh pahlawan lokal, dan pihak pusat, yakni Roma, tempat dibuatnya keputusan apakah para ahli hukum gereja akan menerima atau menolaknya. Di ranah misi telah tampak bahwa penduduk Madagaskar di abad ke-19, misalnya, sering dapat memengaruhi proses evangelisasi (penginjilan, pewartaan Kristus). Mereka adalah agen aktif, bukan hanya penerima pasif. Dengan kata lain, bentuk kekristenan yang mereka adopsi adalah hasil dari sebuah proses negosiasi (Gray 1976: Ch. 7; Burke 1987:48-62; Larson 1997).

Alternatifnya, kelas-kelas yang diperintah -budak, tenaga suruhan, kaum proletar, buruh tani, dan lain-lain—mungkin lebih memilih menentang daripada bernegosiasi. Istilah penentangan (resistensi) ini mencakup berbagai bentuk aksi kolektif, seperti mengutil, pura-pura tidak tahu ... ogah-ogahan, sabotase, pembakaran rumah, lari menjauh, dan lain-lain. Hal tersebut biasa dilukiskan sebagai "Svejkism", 'Svejk seorang tentara yang baik' dalam buku karya novelis Ceko, Jaroslav Hasek yang melukiskan perlawanan seorang pahlawan pada tentara, yang menurut antropolog laian, Frederick Bailey digambarkan sebagai pengutak-atik, pengayunan, peluputan, pembungkusan, penyiasatan, pengelakan, penggesekan. (J.C. Scott 1990;188; F.G. Bailey 1993:7-17).

Gambaran yang sangat hidup mengenai ogah-ogahan dapat ditemukan pada karya penyair Gyula Illyes, yang hidup di sebuah

pertanian besar di dataran Hungaria pada awal abad ke-20. Pekerjaan para buruh tani tidak henti-hentinya, setiap hari jam kerjanya panjang. Demikian juga pada hari Minggu. Reaksi mereka -sebagaimana halnya hewan-hewan pembajak--dengan melakukan kerjanya berlambat-lambat. Illyes menceritakan bagaimana Paman Roka mengisi pipa rokoknya "selambat kura-kura". "Dia timang-timang korek api seolah-olah korek api di tangannya itu adalah satu-satunya alat yang tersisa untuk membuat api dan nasib umat manusia bergantung kepada korek itu" (1967:126-127). Gaya perilaku ini dapat dipandang sebagai semacam penentangan terhadap tuntutan berlebihan tuan tanah dan mandor, yang menurut Illyes "adalah suatu pertahanan naluriah". Orang akan terheran-heran mengapa semua buruh tani dan budak berperilaku sama.

Tidak hanya tindakan individu atau kelompok yang dapat di-analisis dengan cara ini, bentuk-bentuk kebudayaan pun bisa. Memang, sejumlah peneliti budaya populer melangkah terlalu jauh dengan mendefinisikannya sebagai sebuah budaya penentangan terhadap dominasi budaya resmi atau budaya elite. Strategi yang dipakai bersifat defensif, yang memang cocok untuk kalangan yang diperintah – lebih cenderung kepada subversi ketimbang konfrontasi, lebih kepada taktik gerilya daripada perang terbuka – tetapi kadar perlawanannya sama saja (Certeau 1980; cf. Aheame 1995:162:164).

Resistensi dapat mengambil bentuk defensif dengan upaya penyamaan kesetaraan dan penyamaran. Ketika para budak di perkebunan kolonial diwajibkan untuk menerima agama Kristen, mereka "menyamarkan" ikon-ikon agama tradisional mereka di belakang ikon-ikon Kristen, dengan cara menyetarakan secara tersirat dewa-dewa mereka dengan orang-orang kudus, dewa Afrika Barat Legba, misalnya, disamakan dengan Santo Anthony, dan Shango

dengan Santa Barbara. Dengan cara ini, budaya Afrika bisa bertahan hidup di dunia baru.

Atau resistensi dapat pula menggunakan bentuk ambigu (mimikri), dengan perbedaan yang bisa dilihat sebagai kesalahan tetapi bisa pula dilihat hanya sebagai gurauan atau ejekan. Cara lain untuk melukiskan mimikri adalah "transgressive re-inscription", sebuah frasa yang merujuk pada kelompok marginal atau subordinat (orang-orang terjajah, gay, wanita, dll), mengadaptasi, mengadopsi, membiaskan pemakaian kosakata yang lebih terhormat dan pas (Bhabha 1994:85-92; Dollimore 1991).

Gerakan Sosial dan Protes Sosial

Kadang-kadang, penentangan (resistensi) sehari-hari berubah mejadi perlawanan terbuka atau semacam "gerakan sosial" lain. Istilah ini muncul di kalangan sosiolog dan ilmuwan politik lainnya di Amerika Serikat pada tahun 1950-an, dan tetap populer kemudian (Tilly 1978; Tarrow 1994; Melluci 1996). Salah satu sejarawan yang pertama kali memakai istilah ini adalah Eric Hobsbawm, yang bukunya *Primitive Rebels* (1959) (Pemberontak Primitif) diberi anak judul "*Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*" (Kajian tentang Bentuk-bentuk Kuno Gerakan Sosial Abad ke-19 dan ke-20), yang mencakup mulai dari para bandit hingga orang-orang yang percaya akan segera datangnya milenium (zaman kebenaran dan kebahagiaan). Buku ini kemudian diikuti oleh puluhan studi tentang pergerakan milenarian khususnya, yang merupakan karya bersama antara sosiolog, antropolog, dan sejarawan.

Satu kelemahan dalam *Primitive Rebels* adalah luasnya pengertian istilah "gerakan sosial", mencakup segala sesuatu mulai dari kerusuhan yang berlangsung hanya beberapa jam hingga kepada organisasi perlawanan yang permanen mulai dari Carbonari hingga

mafia. Pada sisi lain, nilai dari studi Hobsbawm ini dan secara lebih umum nilai dari istilah yang dia gunakan, adalah terfokusnya perhatian kepada karateristik (misalnya, kepemimpinan karismatik) yang sama-sama menjadi ciri khas gerakan keagamaan dan politik yang pada masa sebelumnya dikaji secara terpisah.

Beberapa gerakan ini digambarkan sebagai "aktif", berinisiatif mengejar tujuan yang spesial, seperti kemerdekaan nasional, penghapusan perbudakan, atau suara tentang kewanitaan. Walaupun Reformasi Jerman tidak lazim disebut sebagai suatu gerakan sosial, hal ini bisa jadi bermanfaat jika mengikuti Bob Scribner (1987). Juga mungkin ada baiknya jika kita memandang masa-masa awal reformasi itu sebagai suatu gerakan sosial, yang menekankan pada pentingnya tindakan kolektif untuk mengubah tatanan yang ada secara langsung ketimbang secara kelembagaan.

Gerakan lainnya lebih tepat dilukiskan sebagai reaktif, merespons untuk perubahan yang talah mengambil tempat dan mencoba melestarikan cara hidup tradisional dalam menghadapi ancaman dari luar. Contoh klasik dari gerakan ini adalah "Perang Petani Jerman tahun 1525, sebagai reaksi naiknya tuntutan yang dibuat para tuan tanah, dan Vendee di barat laut Prancis, sebagai reaksi melawan Revolusi Prancis. Gerakan yang lebih defensif adalah pemberontakan di Canudos, di pedalaman timur laut Brasil, pada tahun 1896-97, sebagai reaksi atas pembentukan Republik Brasil melalui kudeta militer tahun 1889. Reaksi tersebut lebih mengambil bentuk "exit" daripada "tentara (Levine 1992).

Berikut tiga pertanyaan yang biasa muncul ketika kita membicarakan gerakan sosial:

1. Pertama, siapa yang bergerak? Bagaimana pemimpinnya dan bagaimana pengikutnya? Banyak gerakan, baik religius maupun politik, memiliki pemimpin tipe yang oleh Max Weber

didefinisikan sebagai "karismatik", dari St francis atau Martin Luther sampai Napoleon atau Lenin. Weber mendefinisikan karisma sebagai sebuah kualitas yang dimiliki individu karena diberkahi dengan "supernatural, adiluhung, atau sekurangnya memiliki kekuatan dan kualitas yang luar biasa" (1920; i.241). Dalam kasus Canudos, misalnya, pemimpin karismatik seorang pengelana pria yang cuci, Antonio Conselheiro, seorang pertapa yang membangun reputasinya dengan nubuat bahwa bencana akan segera dating di Brasil dan akan diselamatkan oleh kembalinya Raja Sebastian (yang meninggal pada tahun 1578 dalam pertempuran dengan gerakan Muslim di Afrika Utara). Gerakan yang sukses biasanya memiliki dua pemimpin dengan peran yang komplementer: pemimpin karismatik dan tidak mementingkan keduniawian yang menarik pengikut dan pemimpin birokratis yang mengatur organisasi. Para pemimpin local sejatinya tidak dilupakan, di antara merekadi antara mereka para pemuka agama yang memainkan peran penting di Vendee dan dalam gerakan serupa di tempat lainnya.

Weber telah dikritik karena lebih memfokuskan pada kualitas pemimpin ketimbang pada harapan-harapan para pengikut yang 'merasa yakin' akan adanya kualitas tersebut (Shils 1975: 126:184; B. Anderson 1990: 78-93) (Kinilah saatnya untuk mengajukan pertanyaan apa-kah ada pengikut-pengikut atau organisasi-organisasi yang begitu mudahnya terpesona dengan pemimpin karismatik. Mungkin ada pertanyaan apakah ada pengikut yang rentan pada pemimpin karismatik, golongan muda, contohnya. Mereka sering terkenal dalam gerakan sosial, mungkin karena kapasitas mereka dengan aksi spontannya yang belum terkena rutinitas dan karena mereka lebih tanpa beban dalam peristiwa kegagalan dan represi, Pada

semua peristiwa, golongan muda cenderung terkemuka dalam Reformasi, revolusi 1848 dan gerakan 1968 di Paris dan Praha (Brigden 1982).

2. Kedua, hal apa yang diadopsi untuk mencapai tujuan bersama? Konflik yang sering muncul kembali dalam gerakan sosial adalah konflik di antara partisipan yang dipersiapkan untuk menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuan mereka, seperti Gandhi dalam gerakan kemerdekaan India, yang menolak kekerasan dan mencoba untuk menemukan alternatif-alternatif: dari demonstrasi damai hingga boikot produk-produk asing.

Menurut sosiolog Charles Tilly dan lainnya, kita bisa saja membincangkan repertoar yang berbeda dari gerakan yang berbeda. Elemen berulang dalam gerakan damai adalah menandatangani petisi dan mempresentasikannya pada otoritas. Elemen lainnya adalah mogok makan yang digunakan oleh hak pilih dan IRA untuk menuntut status politik para tahanan.

Bahkan, kegaduhan, yang spontan dalam konteks aslinya, merupakan repertoar seperti ritual yang akrab dalam budaya tertentu. Ritual, baik yang berupa tindakan populer yang sah dengan menghadirkan prosesi atau ziarah maupun yang juga membuatnya lebih persuasif dengan memberi bentuk drama pada ritual itu. Alternatifnya, mereka merujuk pada bentuk kegaduhan lain dengan mengadopsi simbol tradisional, seperti menggantungkan figure tidak popular di atas patung atau menempatkan roti pada sebuah tombak sebagai protes menentang kenaikan harga roti.

3. Ketiga, apa yang membuat suatu gerakan lebih sukses daripada gerakan lainnya? Sebuah konsep keberhasilan yang diciptakan oelh teoretisi adalah "mobilisasi" sumber daya, seperti tentara, uang, dan di atas segalanya, massa (rakyat) (Tilly 1978: 69-84; Oberschall 1993; Melluci 1996: 289-312). Salah satu kunci dari mobilisasi adalah kepemimpinan yang karismatis, dan juga kreasi organisasi. Dalam abad ke-19, Irlandia, misalnya, dukungan kemerdekaannya atau "Home Rule", dimobilisasi oleh kreasi dari The Home Government Association, Persaudaraan Republik Irlandia (The Irish Republican Brotherhood), Liga Nasional Irlandia (The Irish National League), dan bahkan The Gaelic Athletic Association. Para pelanggan bukan saja membantu keuangan pada gerakan melaikan juga mendorong loyalitas investor. Penyusunan jabatan dari organisasi yang telah ada menggunakan prosedur umum yang membantu menjelaskan mengapa gerakan sosial di beberapa tempat lebih berhasil dengan "kultur asosiasi" yang kuat ketimbang yang lainnya. Pada awal abad modern Eropa, sebuah asosiasi religius sukarela (*religious confraternities*) membentuk dasar untuk Liga Katolik, yang secara militan anti-Protestan. Kebanyakan pelakunya terlibat dalam perang agama pada abad ke-16 di Prancis. Liga, benar-benar, dikenal sebagai Persatuan Suci Katolik (Holy Catholic Union), yang bisa jadi dianggap sebagai asosiasi religious yang sangat besar. Gerakan sosial kontemporer yang pada awalnya didasarkan pada organisasi yang telah ada sebelumnya adalah Silvio Berlusconi Forza, Italia, sebuah organisasi suporter sepakbola yang beralih ke partai politik. Fenomen itu menggilustrasikan dengan rapi konsep modal sosial dari Putnam.

Gerakan sosial secara esensial bersifat cair dan informal, dibentuk oleh apa yang Victor Tunner sebut sebagai "komunitas". Akibatnya, mereka tidak dapat bertahan lama. Beberapa di antaranya bertransformasi berkat kesuksesan mereka sendiri. Pertumbuhan menyebabkan rutinitas komunitas, sebagaimana Turner, yang mengadaptasi rutinitas karisma Webster, melukiskan hal itu, atau secara lebih prosais, bagi perkembangan institusi permanen, misalnya, Orde Fransiskan, Gereja Lutheran, dan Partai Komunis. Gerakan tersebut berhenti berkembang (V. Turner 1969:131ff). Kemudian ketika ada suatu sejarah resmi tentang organisasi yang berhasil, sejarah biasanya memberi impresi yang secara sadar menggambarkan bahwa tubuh organisasi seacra sadar telah direncanakan dan diinstitusikan dari awal berdirinya. Adalah bijaksana menjadi skeptis untuk klaim-klaim demikian.

Mentalitas, Ideologi, dan Diskursus

Persoalan-persoalan politik berupa dominasi dan pertentangan (konflik) membawa kita untuk menoleh kembali ke aspek kebudayaan, etos, mentalitas, atau ideologi. Kita sudah melihat bahwa sistem patron-klien bergantung pada sistem nilai yang didasarkan pada penghormatan. Birokrasi yang telah dibicarakan di muka juga bergantung pada etos tertentu, yang meliputi penghormatan (seperti yang dikatakan orang, penghormatan yang berlebihan) kepada aturan-aturan formal yang membatasi sistem administrasi tipe itu. Namun, hegemoni kelas penguasa bergantung pada kadar penerimaan kelas yang dikuasai. Untuk tiap-tiap kasus, kita tidak mungkin memahami kerja sistemnya tanpa memahami sikap dan nilai-nilai para pelakunya.

Oleh karena itu, orang bisa saja mengklaim bahwa sejarah sosial tidak mungkin ditulis tanpa mengenal sejarah ide-ide, dengan

catatan bahwa yang dimaksud oleh pendapat ini adalah tentang sejarah ide masing-masing orang, bukan sejarah ide para pemikir paling orisinil di zamannya. Jika para sejarawan ingin memusatkan perhatian pada sikap dan nilai-nilai setiap orang yang hidup di suatu masyarakat tertentu, sebaiknya mereka mengenal betul dua konsep yang berlawan-an, yakni mentalitas dan ideologi.

Sejarah mentalitas pada dasamya adalah pendekatan aliran Durkheim *(Diirkheimian)* terhadap ide-ide, kendati Durkheim sendiri lebih suka memakai istilah "represensi kolektif". Sejarah mentalitas ini dikembangkan oleh pengikut Durkheim, Lucien LeVy-Bruhl, dalam studinya *La mentalite primitive* (1927) dan studi lainnya Burke 1997:162-182. Sosiolog dan antropolog kontemporer kadang-kadang menyebutnya dengan modus pemikiran *[modes of thought]*, sistem keyakinan *[believe systems]*, atau peta kognitif *[cognitive maps]*.

Apa pun istilahnya, pendekatan itu berbeda dari sejarah intelektual konvensional, setidaknya dalam tiga bentuk. Pertama, ada penekanan yang lebih kepada sikap kolektif ketimbang sikap individual, atau apa yang bisa disebut "komunitas keyakinan"; kedua, lebih kepada asumsi-asumsi tersirat dari-pada teori-teori eksplisit, yakni kepada "akal sehat" atau apa yang dianggap sebagai akal sehat dalam kebudayaan tertentu; dan ketiga, kepada struktur sistem keyakinan, termasuk juga perhatian terhadap kategori-kategori yang dipakai untuk menafsirkan pengalaman serta metode pembuktian dan persuasi yang dibagikan oleh individu yang tidak menyetujui banyak hal.Terdapat kesejajaran yang jelas pada ketiga bentuk sejarah mentalitas ini serta pendekatan Michel Foucault dalam *The Order of Things* (1966) dengan apa yang lebih sering dia sebut sebagai "arkeologi" sistem pemikiran atau *'epistemes'*.

Satu contoh tentang masalah seperti itu yang dapat dipecahkan dengan pendekatan mentalitas adalah peradilan dengan siksaan

di Abad Pertengahan. Fakta bahwa pada awal Abad Pertengahan kesalahan atau ketidaksalahan orang ditentukan melalui peradilan dengan siksaan, misalnya dengan ancaman besi panas atau dengan menceburkan tangan si tersangka ke dalam air mendidih, sudah lama menjadi kendala dalam memahami masa itu. Seperti dikatakan seorang sejarawan Skotlandia abad ke-18, William Robertson, 'Di antara pranata-pranata aneh dan absurd yang bertanggung jawab atas ringkihnya akal manusia, (peradilan dengan siksaan) ini... adalah yang paling mengherankan dan paling gila.'

Akan tetapi, pada abad ke-20 telah muncul serangkaian studi yang mengkaji secara serius tradisi peradilan dengan siksaan tersebut dan mencoba menganalisisnya secara lebih cerdas dengan cara menyelidiki asumsi-asumsi para pelakunya. Ahli sejarah kuno, Peter Brown (1975), misalnya, menyatakan bahwa peradilan dengan siksaan itu berfungsi sebagai instrumen konsensus. Sejarawan lain menolak kesimpulan ini, tetapi setuju dengan Brown tentang penempatan kasus peradilan dengan siksaan ini dalam konteks budayanya. Dengan begitu, mungkin boleh disimpulkan bahwa sejarah mentalitas ini telah berhasil melalui peradilan siksaannya sendiri (cf. Morris 1975; Bartlett 1986)

Masalah serupa memicu dilakukannya studi rintisan tentang sejarah mentalitas di tahun 1920-an. Studi itu dilakukan oleh sejarawan Prancis, Marc Bloch dalam *The Royal Touch* (1924), yang kekagumannya terhadap Durkheim telah dibicarakan di depan. Bloch menulis sejarah tentang keyakinan akan keampuhan "sentuhan raja", dengan kata lain tentang pandangan bahwa raja-raja Prancis dan Inggris mempunyai kekuatan mukjizat dalam menyembuhkan penderita *scrofula* (penyakit kulit) dengan cara menyentuhnya. Kekuatan ini menandakan karisma mereka, suatu konsep yang diformulasikan oleh Weber, tetapi tidak dikenal oleh Bloch. Keyakinan pada sentuhan raja

bertahan terus selama beberapa abad. Di Inggris praktik itu masih dilakukan sampai zaman Ratu Anne (ketika Samuel Johnson masih kecil dia menderita *scrofula* dan dia disentuh oleh Ratu), sedangkan di Prancis hal itu masih dipraktikkan sampai masa Revolusi Prancis dan dihidupkan kembali oleh Charles X pada tahun 1825.

Bloch berangkat dari asumsi bahwa raja-raja dan ratu-ratu Inggris dan Prancis sebetulnya tidak memiliki kekuatan untuk menyembuhkan penyakit kulit, dan kemudian ia mempertanyakan mengapa "ilusi kolektif" ini, demikian ia namakan, dapat bertahan begitu lama. Ia menggarisbawahi fakta bahwa orang-orang mengharapkan adanya keajaiban. Jika gejala penyakit itu hilang, mereka menghubungkannya dengan raja. Sebaliknya, jika gejala penyakit tidak hilang, berarti si penderita perlu disentuh lagi. Bloch juga mencatat bahwa kecenderungan meyakini sesuatu yang bertentangan dengan apa yang dialami merupakan ciri penting dari apa yang disebut sebagai mentalitas "primitif", yang telah dibahas oleh Levy-Bruhl (Bloch 1924:421 n).

Di Prancis, pendekatan mentalitas menjadi populer di kalangan sejarawan pada tahun 1960-an dan mengilhami seluruh studi mereka. Akan tetapi, pendekatan ini relatif lambat masuk ke Inggris, dan ketika akhirnya masuk, masuknya juga lewat jalur yang agak berbelit. Antropolog Inggris, Edward Evans-Pritchard, diilhami oleh pandangan Durkheim dan Levy-Bruhl untuk mengkaji sistem kepercayaan masyarakat Azande (yang hidup di Afrika Tengah). Sir Evans-Pritchard menekankan pada sifat keramat titah racun Zande dengan mengadopsi pendekatan Bloch mengenai sentuhan raja –yang dibacanya ketika dia belajar sejarah Abad Pertengahan--(Eavns-Pritchard 1937:194). Berkat Evans-Prjtchard dan para antropolog lainnya, perhatian mereka terhadap modus pemikiran dan sistem keyakinan telah mampu memengaruhi pendekatan para sejarawan

Inggris (khususnya Keith Thomas dalam *Religion and The Decline of Magic* (1971) dan para pengikutnya) terhadap subyek kajian seperti perdukunan, sihir, dan agama di Inggris pada abad ke-16 dan ke-17.

Sejarah mentalitas telah membuktikan diri sebagai sebuah pendekatan yang sangat bermanfaat terhadap masa lalu dan buku Bloch adalah salah satu mahakarya dalam *genre* ini. Namun, di saat memecahkan masalah-masalah tradisional, masalah-masalah baru pun muncul. Yang paling serius di anta-ranya mungkin dapat dinamakan masalah mobilisasi, masalah gambaran yang statis. Para sejarawan telah terbukti jauh lebih berhasil membuat deskripsi tentang mentalitas di suatu masa lampau ketimbang membuat penjelasan tentang bagaimana, kapan, atau mengapa mentalitas berubah (G.E.R. Lloyd 1990).

Karya Foucault, *Order of Things* (1966), juga mengandung kelemahan ini, seperti dikatakan banyak kritiskus. Kelemahannya itu terkait erat dengan salah satu keunggulan pendekatan tersebut, yakni asumsi tentang sistem keyakinan yang tiap-tiap bagiannya saling bergantung satu sama lain. Asumsi ini memungkinkan sejarawan untuk menjelaskan bertahannya mentalitas tertentu sepanjang waktu meski bukti-bukti empiris untuk itu tidak memadai. Namun, semakin memuaskan penjelasan tentang kebertahanannya (persistensi), akan semakin sulit untuk menjelaskan perubahan suatu mentalitas ketika mentalitas itu pada akhirnya benar-benar berubah.

Masalah utama kedua yang ditimbulkan oleh sejarah mentalitas agaknya ialah apa yang disebut dengan masalah "homogenisasi". Berfokus pada mentalitas kolektif, berarti mengabaikan ihwal pemikiran individu jarang yang persis sama. Terhadap keberatan ini orang mungkin menanggapinya dengan mengemukakan jawaban yang pernah diberikan sejarawan Prancis, Jacques Le Goff (1974), yang menyatakan bahwa istilah "mentalitas" hanya digunakan untuk

menggambarkan kepercayaan individu-individu yang sama dengan yang dimiliki orang-orang di kelompoknya.

Masalah serius lain timbul dari fakta bahwa para sejarawan mentalitas mudah terjebak untuk mengasumsikan adanya pertentangan langsung antara dua sistem keyakinan, sistem "tradisional" dan "modern", yang merupakan pernyataan lain tentang perbedaan yang dikemukakan Levy-Bruhl antara apa yang disebutnya sebagai pemikiran "pralogis" dan pemi-kiran "logis'. Pemikiran modern lebih abstrak, kurang bergan-tung pada konteks, dan lebih "terbuka" dalam artian terdapat sejumlah sistem yang saling bersaing, yang akibatnya ialah bahwa para individu tahu adanya keyakinan-keyakinan selain dari yang mereka miliki. Sebaliknya, seorang pria Zande, dengan mengutip Evans-Pritchard suatu kali, tidak dapat menghindar dari "jaringan kepercayaan" karena "hanya itu dunia yang dia ketahui" (Horton 1967, 1982; Gellner 1974:18).

Untuk mendemonstrasikan masalah-masalah yang melekat pada pertentangan seperti itu, orang mungkin mencoba melakukan eksperimen sederhana, yakni dengan membaca secara berturut-turut dua karya klasik di bidang ini, *La pensee chinoise* (1934) oleh Marcel Granet, *Le probleme de Vincroyance* (1942) oleh Lucien Febvre. Karakteristik yang disifatkan pada Cina tradisional dan Prancis abad ke-16 kelihatan sangat mirip. Keduanya didefinisikan dengan cara mengontraskannya dengan kalangan intelektual Prancis abad ke-20, dan kekontrasan antara Mereka dan Kita akan mengurangi variasi keberbedaan "pihak lain". Reduksi seperti inilah kekurangan analisis struktural (dibahas kemudian).

Kesulitan-kesulitan yang terkait dengan konsep mentalitas kolektif itn dihindari dengan melakukan analisis aspek "ideologi", suatu pendekatan sejarah pemikiran yang dibangun berdasarkan pemikiran Marxis dan dikembangkan oleh Gramsci dan "para ahli

sosiologi pengetahuan" dari Jerman, seperti Karl Mannheim (1936), yang mengkaji apa yang dia sebut "gaya pemikiran" dan ikatan di antara jenis pengetahuan dengan situasi sosial. . Perkembangan pendekatan ini berlangsung di antara perang, dengan kata lain selama munculnya ideologi saingan komunisme dan fasisme.

"Ideologi" adalah istilah yang memiliki banyak – bahkan sangat banyak– definisi. Sebagian orang memakai istilah ini dalam arti peyoratif [meremehkan] – saya mempunyai keyakinan, mereka punya ideologi. Sebagian yang lain memperlakukannya secara netral, sebagai sinonim dari "pandangan terhadap dunia" (Geus 1981: ch.1; J.B. Thompson 1990:ch.1). Pembedaan yang bagus antara kedua konsep ideologi itu dikemukakan oleh Mannheim. Konsep pertama, yang dia namakan konsepsi "total ideologi, menyiratkan adanya asosiasi antara keyakinan atau pandangan terhadap dunia dan kelompok sosial atau kelas sosial. Dengan demikian, Mannheim secara tidak langsung mengatakan bahwa Bloch dan Febvre salah dalam membahas mentalitas Prancis abad pertengahan atau abad ke-16 karena mereka tidak merumuskan perbedaan sosialnya.

Konsep kedua, yang dinamakan Mannheim sebagai konsepsi "partikular" ideologi, adalah pandangan yang menganggap bahwa ide-ide atau representasi boleh jadi digunakan untuk mempertahankan tatanan sosial atau politik tertentu. Misalnya, ide demokrasi mungkin digunakan untuk "mengeramatkan", me-nyembunyikan besarnya kekuasaan yang dimiliki oleh kelompok kecil. Atau, ide dapat saja memberi pembenaran kepada (atau seperti yang disebut Weber, "melegitimasi") sistem, biasanya dengan merepresentasikan tatanan politik sebagai sesuatu yang alamiah ketimbang kultural – misalnya, raja ibarat matahari. Kedua konsepsi ideologi ini pada akhir 1960-an dielaborasi oleh filsuf Prancis Louis Althusser (1970), yang melukiskan ideologi merujuk kepada "hubungan imajiner (atau "diimajinasikan")

individu dengan kondisi-kondisi nyata eksistensinya". Tidak lagi terbatas pada bentuk apa yang Marx sebut "kesadaran palsu", ideologi telah menjadi hampir tidak bisa dibedakan dari imajinasi kolektif secara virtual.

Relasi, atau pertentangan, antara mentalitas dan ideologi mungkin memerlukan klarifikasi (Vovelle 1982: esp 1-12). Untuk ini mungkin ada baiknya jika kita melihat kembali contoh tentang sentuhan raja. Studi klasik March Bloch mengenai sejarah mentalitas ber~asumsi seolah-olah keyakinan akan sentuhan raja itu tidak salah *(innocent).* Pada sisi lain, analisis yang mengarah kepada aspek ideologi akan menekankan pada fakta bahwa rezim penguasalah yang berkepentingan dengan yakinnya rakyat bahwa rajanya mempunyai kekuatan mukjizat. Karisma bukanlah hal yang melekat secara alami pada diri raja Prancis dan Inggris. Dalam arti kata, ia diciptakan, ditimbulkan melalui jubah kebesaran raja, ritual-ritual, dan sebagainya.

Walaupun pengontrasan antara mentalitas dan ideologi itu bermanfaat, upaya-upaya imtuk menganalisis bagaimana ide-ide menopang sistem politik telah menimbulkan kesulitan untuk menjelaskannya, tidak berbeda dengan kesulitan yang terkait dengan hegemoni (hlm sebelumnya). Ideologi sering diperlakukan sebagai semacam "perekat sosial" yang mempersatukan masyarakat. Namun, pentingnya ideologi dalam menyatukan masyarakat telah ditentang melalui serangkaian studi terbaru yang mengkritik aliran Marxis dan Durkheim. Stndi-stndi ini mengemukakan, umpamanya, bahwa kohesi sosial demokrasi liberal lebih bersifat negatif ketimbang positif; dengan kata lain, kohesi bergantung bukan pada konsensus mengenai nilai-nilai fundamental yang berlaku pada rezim melainkan lebih pada- tidak adanya konsensus mengenai kritik atas pemerintah (Abercrombie, Hill, dan Turner 1980; J.B. Thompson 1990:3).

Konsep ketiga, yang memunculkan beberapa di antaranya dari ruang intelektual yang sama, sebagai mentalitas dan ideologi, dan menjadi pemakaian teratur selama 20 tahun terakhir atau lebih, adalah "diskursus" (wacana), mengalihkan perhatian dari pemikiran ke media. Pengekspresiannya dengan ujaran, citra, dan teks. Para linguis telah membicarakan "analisis wacana" pada tahun 1950, yaitu suatu studi yang menelaah satuan gramatikal yang lebih besar daripada kalimat, juga cuplikan dari percakapan atau paragraf dari sebuah buku. Namun, kemudian Foucault mengambil istilah melewati batas berbagai disiplin ilmu.

Dalam *Archaeology of Knowledge* (1969), Foucault memperkenalkan kata "wacana" (diskursus) sebagai bagian dari kritik ganda yang membahas ilusi "kebenaran" dan "individual". Sebuah wacana, ia sarankan, "membangun" topik dengan yang bersangkutan. Dengan demikian, ada "rezim kebenaran" yang berbeda disajikan dalam wacana berbeda, ketimbang deskripsi realitas obyektif. Masalah ini akan dibahas di bawah.

Hal lain dalam introduksi Foucault tentang istilah "wacana" adalah mengkritik nosi akan sehat dari teks yang ditulis oleh individu tertentu dan mengekspresikan idenya. Bagi Foucault, sebaliknya, wacana merupakan konstruksi kolektif. Teks tertentu harus dipandang sebagai bagian dari sistem yang lebih besar atau repetoar dari teks-teks, yang bisa secara sadar atau taksadar mengacu. Hal ini mengikuti "sebuah ansambel" dari aturan yang mencirikan praktik diskursif, menyeleksi dari toko umum atau repertoar (Foucault 1969: ch 2; untuk ihwal wacana sebagai hasil sintesis linguis dengan Foucault, lihat Fairclough 1995).

Sebuah poin similar tentang apa yang dikenal sebagai "intertekstualitas", telah diciptakan lebih awal, tanpa menyebut wacana, oleh teoritisi sastra Rusia, Mikhail Bakhtin (1981). Dia

menyarankan kita harus mendengarkan teks seolah-olah mereka berada dalam percakapan dengan teks-teks lainnya, dan merespons satu sama lain. Ide ini merupakan bagian lebih umum dari teori "dialog" (cf. Morson dan Emerson 1990:52-62; Holquist 1990).

Konsep Foucault kemudian diambil alih oleh Edward Said, yang bukunya *Orientalism* (1978), mendefinisikan subyek sebagai wacana yang menciptakan " orang Timur" dan pranatanya dipekerjakan oleh "Barat" untuk mendominasi Timur Dekat. Dididik sebagai kritikus sasttra, Said menawarkan analisis tertutup dari teks-teks Barat tentang Timur, baik yang dicipta oleh pelancong Richard Burton, novelis seperti Gustave Flaubert, maupun seorang ilmuwan, misalnya, Ernest Renan. Analisisnya menyimpulkan apa yang ia sebut "skematisasi Orang Timur" melalui stereotip, seperti kepasifan, sensualitas, dan degenarasi. Dengan cara ini, teks-teks disahkan melalui aturan Barat dengan menggambarkan orang Timur tidak layak memerintah diri mereka sendiri, feminisasi mereka untuk membenarkan penemuan imperialis maskulin secara agresif (Said 1978, kritik dalam MacKenzie 1995).

Untuk generasi lebih awal, Said telah menulis buku serupa tetapi denngan cara penggambaran yang berbeda. Ia menyebut bukunya itu kajian "retorika" Orientalisme, atau bahkan "mentalitas ketimuran" meskipun formulasinya tidak membuat Said menegaskan ruang teks dalam mendukung kerajaan. Ia tampaknya lebih melukiskan Orientalisme sebagai "ideologi" daripada sebagai "wacana".

"Wacana", seperti "mentalitas", adalah istilah yang tidak tepat. Ketidaktepatan mungkin menjadi bagian dari daya tarik dalam kedua kasus (seperti dalam budaya), tetapi juga menyebabkan masalah ketika seseorang mencoba untuk bekerja dengan konsep. Kapan dan di mana, misalnya, suatu wacana berawal dan berakhir? Apakah ada satu "wacana colonial" atau ada beberapa? Apakah bermanfaat

membedakan wacana sesuai dengan grup sosialnya (penguasa dan yang dikuasai; pendeta dan umat; dokter dan pengacara) selain waktu dan tempat?

Di mana proses pembedaan ini akan berhenti? Seseorang, yang diusir melalui pintu oleh Foucault, bisa jadi kembali melalui jendela seperti penulis seleksi dan kombinasi partikular dari repertoar budaya. Ketika pada abad ke-16 seorang editor yang mengoleksi teks politik menulis bahwa "nothing is mine" karena teks-teksnya juga ditulis oleh yang lain, tetapi "everything is mine" karena ia merangkai teks-teks itu dan memberinya makna.

Ketidakjelasan bukan satu-satunya masalah. Untuk fokus pada wacana, kita harus melakukan analisis internal teks tanpa memperhatikan konteks. Konteks mencakup pembaca dan pendengar.

Komunikasi dan Penerimaan (Resepsi)

Studi wacana hanya sebuah langkah untuk masuk ke sebuah ide komunikasi, yang telah lama menjadi pusat kajian berbagai disiplin ilmu sebagaimana mungkin empat contoh berikut. Dari bidang kajian politik, Harold Lasswell (1936), suatu kali dengan penuh semangat mendefinisikan obyek-obyek studi tentang ideologi sebagai "siapa mengatakan apa kepada siapa, dan apa efeknya" (yang menyiratkan bahwa "efek" ini dapat diukur). Dari bidang sastra, Raymond Williams (1962) menawarkan definisi yang agak lunak, yang lebih menekankan pada bentuk *(style, genre)*: "pranata dan bentuk yang digunakan untuk menyampaikan dan menangkap ide, informasi, dan sikap". Dari bidang ilmu bahasa, Joshua Fishman menawarkan variasi lain tentang tema ideologi ini dengan mengemukakan "studi tentang siapa menggunakan bahasa apa kepada siapa dan kapan', yang menekankan tentang kecenderungan banyak pembicara mengubah bahasa atau bentuk bahasanya pada berbagai situasi atau "ranah bicara". Dari

bidang antropologi, Dell Hymes bahkan mengajukan pandangan yang lebih luas tentang topik ideologi ini, yang menganjurkan kajian etnografi peristiwa-peristiwa komunikasi yang tidak hanya mengkaji isi pesan, pengirim pesan, dan penerima pesan, tetapi juga tentang "saluran", "kode", dan *'setting'* [situasi, latar] komunikasi (Giglioli 1972).

Diilhami oleh Hymes, Fishman dan koleganya, beberapa sejarawan tengah mengkaji sejarah sosial bahasa, perubahan-perubahan bentuknya, dan berbagai fungsinya (Burke dan Porter 1987, 1991). Misalnya, bahasa adalah, seperti halnya konsumsi, cara beberapa kelompok sosial untuk membedakan diri dari kelompok lain. Sebagai contoh dapat diambil penegasan Thorstein Veblen (1899) bahwa cara berbicara kelompok pecinta kesenangan pasti "tidak praktis dan ketinggalan zaman, sebab pemakaian bahasanya itu menunjukkan pemborosan waktu dan amat 'jauh dari pemakaian dan keperluan akan pembicaraan yang sifatnya langsung dan meyakinkan".

Banyak juga pendapat ahli sosiolinguistik tentang penggunaan bahasa sebagai simbol status. Salah satu contoh terkenal tentang ini ialah bahasan tentang penggunaan bahasa Inggris di kalangan kelas atas dan bukan kelas atas *('W* dan 'ttOTt-lf) pada tahun 1950-an, yang menyebutkan bahwa istilah *"looking-glass"* adalah kosa kata kalangan 'U', sedangkan *"mirror"* [dalam bahasa Indonesia keduanya berarti cermin] adalah kosa kata kalangan non-U; "writing paper" adalah U, "note paper" adalah non-U, dan seterusnya (Burke dan Porter 1987:4-5). Dalam cara yang sama, di Prancis pada abad ke-17, Francois de Callieres, sekretaris pribadi Raja Louis XIV, telah menunjukkan perbedaan antara apa yang dia sebut sebagai "cara berbicara kaum borjuis" *(fagons de parler bourgeoises)* dan karakteristik kosa kata kaum aristokrat. Dalam kasus-kasus ini, pemilihan istilah tertentu ternyata dilakukan secara serampangan (arbitrer), yang didorong oleh

keinginan para aristokrat untuk membedakan diri dari kaum borjuis, yang pada gilirannya kaum borjuis itu mengubah cara bicaranya meniru gaya aristokrat, sehingga mereka terpaksa selalu berinovasi. Sebagaimana halnya penggunaan bahasa asing dalam percakapan sehari-hari oleh sementara kalangan aristokrat (penggunaan bahasa Prancis di Rusia pada abad ke-19, di Prusia abad ke-18, di Belanda abad ke-17, dan lain-lain), hal ini merupakan cara untuk membedakan diri mereka dari masyarakat yang lebih rendah skala sosialnya dan sekaligus sebagai wujud penghormatan terhadap Paris sebagai pusat peradaban. Veblen sebenarnya dapat menambahkan bahwa berkomunikasi dalam bahasa asing dengan orang-orang yang tidak bisa berbahasa asing menciptakan kesenangan besar dalam diri kalangan "kelas pecinta kesenangan".

Sampai di sini yang kita bicarakan ialah pembicara (komunikator), maksud mereka berbicara, dan strategi bicaranya. Bagaimana pula dengan audiens [lawan bicara] serta tanggapannya? Untuk bidang ini, baru para ahli teori sastralah yang memberi kontribusi terpenting, seperti Hans-Robert Jauss (1974) dan Wolfgang Iser, yang menekankan peranan pembaca dan "cakrawala harapan" (frase ini diturunkan dari tradisi filosofis Jerman) mereka dalam membangun makna (cf. Culler 1980:31-83; Holub 1984:38-63). Dengan cara yang sama, ahli teori Prancis Michel de Certeau (1980) menekankan tentang kreativitas masyarakat awam dan reinterpretasi aktif mereka dari pesan-pesan yang bersinar di layar televise dan media lainnya. Konsep pokok dalam diskusi ini adalah *"appropriation"* [kecocokan], yang kadang-kadang disertai dengan konsep tandingannya, yakni *"recuperation"* [pemberlakuan kembali] yang digunakan oleh Michel Foucault dan Paul Ricoeur, *"re-employment"* (penempatan tenaga kerja kembali), yang digunakan oleh Certeau. Sebuah kasus ekstrem

dari proses ini adalah frase *"transgressive reinscription"* [penulisan kata secara melanggar kaidah] yang telah disebut di atas.

Sejarawan jelas keliru jika berpihak kepada pertanyaan yang sangat metafisik yang kini memecah belah para kritisi sastra, yakni pertanyaan tentang apakah makna "riil" harus digali dari dalam teks ataukah hanya diproyeksikan terhadap teks. Pada sisi lain, pertanyaan empiris tentang perbedaan antara pesan yang disampaikan dan yang diterima oleh pemirsa, pendengar, atau pembaca di berbagai waktu dan tempat, jelas merupakan pertanyaan yang penting bagi ilmu sejarah. Luther, misalnya, pernah mengeluh bahwa petani Jerman salah memahami ajarannya ketika mereka mengklaim bahwa penggarapan tanah (oleh para budak) harus dihilangkan sebab Yesus mengorbankan jiwanya bagi seluruh manusia.

Istilah "horizon" (cakrawala) kadang-kadang dikritik karena terlalu bias tetapi sebuah perhatian dengan harapan penerima pesan memperjelas melalui bentuk-bentuk lain dari sejarah "from below". Pengharapan-pengharapan ini sering kolektif sehingga istilah, seperti "komunitas tekstual" dan "komunitas interpretasi" hadir dalam pemakaian (sekali lagi, kemampuan mengenai fungsi-fungsinya yang tak terpisahkan dari istilah "komunitas" menjadi jelas).

Masalah ini pokok bagi apa yang kini dikenal sebagai sejarah bacaan *(history of reading)*. Dalam suatu bacaan terkenal di bukunya *Cheese and Worms* [1976), Carlo Ginzburg membicarakan *'grid'* [tatanan] mental yang menuntun Menocchio, keturunan buruh pabrik penggilingan, dalam membaca buku serta tentang perbedaan antara ketika dia mem-baca literatur agama Abad Pertengahan dan bacaan-bacaan kuno mengenai aparat penyelidik (cf. Foucaoult 1971:11). Roger Chartier (1987), yang berutang intelektual pada Certeau. dan Robert Damton (1991) merupakan sejarawan yang telah melakukan eksplorasi yang lebih sistematis seperti ini, yang memfokus pada

Prancis abad ke-18 dengan menganalisis anotasi, arsip-arsip tentang perpustakaan umum, perbedaan-perbedaan antara teks asli dan terjemahan, surat-surat dari para pembaca bagi pengarang terkenal, seperti Jean-Jacques Rousseau untuk merekonstruksi pandangan pembaca tentang teks-teks tertentu.

Para ahli sejarah seni juga semakin memberi perhatian pada masalah respons terhadap gambar, penghancuran gambar/patung di gereja *(Iconoclasm)*, baik yang ditujukan kepada gambar/patung orang jahat atau orang suci, telah dikaji sebagai bukti yang memungkinkan kita merekonstruksi sudut pandang orang-orang yang sudah lama meninggal dunia yang dulu memandanginya (Freedberg 1989:378-428). Jarak budaya yang lebih besar di antara penerima dan pengrim aslinya, lebih mungkin dipelajari dengan kajian respons pembaca, pendengar, dan pemirsa.

Studi resepsi jenis ini memunculkan beberapa pertanyaan sulit. Bila kita menerima pandangan Certeau tentang kreativitas resepsi, jarak di antara asli dan salinan atau di antara pesan terkirim dan pesan diterima, lebih dari satu cara untuk menjelaskan perbedaannya. Jika berbicara tentang "reinterpretasi", kita menyatakan bahwa aktivitas adalah dengan sadar *(conscious)*. Sebaliknya, bila berbicara tentang "misinterpretasi", aktivitas berarti dalam keadaan tak sadar (*unconscious*) dan juga inkompeten. Dalam banyak kasus, mustahil memutuskan di antara kemungkinan-kemungkinan itu, dan sulit melakukan lebih dari sekadar mendaftar fakta bahwa dari sudut pandang pengirim merupakan kesalahpahaman, mungkin adaptasi kreatif dalam mata keturunan kita.

Ada masalah lain tentang perbedaan reseptivitas, bukan hanya pada tingkat pembaca teks partikular, melainkan juga pada tingkat keseluruhan budaya. Apa yang membuat beberapa kebudayaan secara relatif terbuka atau rentan terpengaruh dunia luar, sementara yang

lainnya lebih mampu bertahan atas pengaruh dari luar - benar-benar tidak dapat melakukan hal lainnya? Afrikanis telah menjelaskan begitu jauh mengapa beberapa orang, misalkan Tibo, memperlihatkan reseptivitas luar biasa untuk berubah. Sementara itu, yang lainnya, seperti Pakot, menunjukan resistensi yang luar biasa. Mereka mengontraskan kebudayaan-kebudayaan yang sangat terintegrasi., yang cenderung tertutup, dengan yang lainnya, yang lebih memiliki konflik-konflik internal dan karena itu lebih terbuka (Braudel 1949:ii, 704; Bascom dan Herskovits 1959:180-67).

Hal tersebut juga memunculkan tradisi reseptivitas bahwa yang dipengaruhi dunia luar dapat dibangun sepanjang waktu. Orang Jepang, misalnya, sudah biasa mengadopsi ide-ide Tiongkok, ke dalam praktik dan pranata jauh sebelum mereka bertemu dengan Barat. Hal ini membantu menjelaskan tingkat kecepatan dan keberhasilan yang mereka sesuaikan denngan berbagai unsur budaya Barat, terutama dari pertengahan abad kesembilan belas dan seterusnya. Namun, mungkin kurang bijaksana jika menawarkan sebuah penjelasan dari tradisi inovasi ini dalam konteks karakter orang Jepang, tanpa mengkaji perbedaan di antara grup sosial atau memang di antara ranah-ranah budaya.

Masalah dari kesesuaian, reseptivitas, dan jarak budaya merupakan tema utama dalam apa yang dikenal sebagai "Kajian Pascakolonial".

Pascakolonial dan Hibriditas Budaya

"Pascakolonial" secara relatif merupakan istilah yang baru, belum terekam dalam kamus *Oxford English Dictionary*. Sementara itu, "Neokolonialisme" tercatat mulai awal tahun 1960, sebagai bagian dari argumen kubu Left (kiri) bahwa "dekolonisasi" lebih jelas daripada nyata. Bahkan, istilah "Kolonialisme" biasa dipakai untuk

melukiskan sistem politik, kembali pada akhir abad ke-19 (lihat di atas).

"Studi Pascakcolonial ", seperti "Kajian Budaya"lainnya, yang dimodelkan semacam disiplin interdisipliner didominasi oleh spesialis dalam kesusastraan, terutama sastra Inggris. Bergerak dari teks-teks yang dihasilkan di daerah bekas koloni dan teori baik sastra, linguistic, budaya, psikologi, sosil, ekonomi, maupun politik (Moore-Gilbert 1997: Young 2001). Mengapa seorang spesialis dalam sastra seharusnya memainkan peran utama dalam pengolahan suatu ranah merupakan pertanyaan yang menarik. Salah satu jawabannya mungkin mereka lebih bersifat terbuka pada teori daripada katakanlah seorang sejarawan. Atau bisa juga diklaim bahwa kritikus sastra sedang mencari aktivitas baru setelah "kanon", yaitu hilangnya kepercayaan dalam kurikulum pendidikan, berdasarkan seleksi dari teks-teks klasik, sebagian besar teks yang ditulis oleh DWMs (*dead white males).*

Dalam banyak kasus, ranah baru telah datang ke dalam keberadaan, memadukan ikatan teks sastra dan budaya -kolonial, neokolonial, dan pascakolonial, di mana kasus-kasus itu berada. Kajian koloni atau bekas koloni biasanya adalah Inggris meski tubuh bekerja pada Amerika Latin, dan mencoba untuk memperluas pendekatan lebih jauh. Mengikuti Edward Said, ide wacana secara umum dan secara khusus menjadi sentral dalam studi-studi itu (Washbrook 1999). Dua tema utama muncul kembali: identitas dan hibriditas.

Adalah penulis kulit hitam Amerika W.E.B. Du Bois yang menciptakan istilah "kesadaran ganda" untuk melukiskan rasa insaninya, baik Afrika maupun Amerika (Gilroy 1993:30, 111-145). Masalah dari identitas pascakolonial telah dipelajari dengan rujukan spesial bagi penulis dan hal itu sering dinyatakan dalam istilah

"perpindahan". Banyak penulis yang meidentifikasi dirinya sebagai orang Indian, katakanlah, orang Afrika menulis dalam bahasa negara bekas penjajahnya. Apa makna bahasa itu bagi mereka? Dalam konteks ini, mereka bagaikan buangan di negaranya sendiri, atau memang mereka keluar dari tempat mana pun, sebagaimana Edward Said meletakkannya dalam refleksi pedihnya di tanah pengasingan. Versi lebih ringan dari masalah fisik dalam karya penulis yang bahasa ibunya bahasa Inggris tetapi dengan tradisi sastra Inggris adalah alien karena mereka hidup begitu jauh dari metropolitan. Kita kembali ke topic "pusat" dan "pinggiran".

Untuk diskusi yang lebih baik tentang masalah ini, kita ada baiknya kembali kepada kritikus Brasil Roberto Schwarz. Dengan menulis novelis terbesar abad ke-19 Machado de Assis, Schwarz meluncurkan ide dari *"ideas out of place"*, yang merujuk pada kontradiksi antara antusiasme untuk ide-ide Prancis dan Inggris, dan antara waktu serta realitas Machado soal pendidikan di Brasil di masyarakat yang berbasis perbudakan. Machado merupakan "penguasa pinggiran kapitalisme", yang menulis dalam bahasa Portugis, fasih dengan tradisi sastra Inggris dan Prancis tetapi membidik massa di negaranya sendiri. Bagaimana dia menghindari pengimitasian kebudayaan pusat dan menemukan suaranya sendiri? Dengan memakai kosakata Eropa, Schwarz menyarankan, mengaplikasikannya untuk menyatakan sesuatu yang berbeda (1992:19-32).

Teoretisi hibriditas budaya mengeksplorasi hal itu dengan cara yang berbeda. Antropolog yang pertama kali mendiskusikan apa yang disebut "akulturasi" membuat dua asumsi tentang proses yang kemudian ditantang: pertama, perubahan adalah satu arah, bahwa budaya subordinat meniru budaya yang dominan; dan kedua, perubahan lebih mengambil bentuk imitasi daripada adaptasi.

Sosiolog Kuba Fernando Ortiz berargumentasi bahwa "akulturasi" merupakan nama yang salah, dan yang lebih dekat adalah "transkulturasi", yang menyiratkan bahwa kontak budaya berefek pada kedua belah pihak. Dalam kasus Kuba, tampak dominasi Spanyol, dan juga budaya Amerindian serta Afrika (Ortiz meyakinkan Malinowski untuk mengadopsi sarannya). Untuk konteks yang similar, Gilberto Freyre mencatat bahwa budaya Amerindian dan Afrika memengaruhi budaya Portugis di Brasil. Dalam cara lain, ia melukiskan proses perubahan itu sebagai "interpenetrasi" (Freyre 1933; Ortiz 1940). Kini, adalah sesuatu yang umum kita membincangkan "pertukaran" kebudayaan.

Ide imitasi sejak saat itu digantikan oleh adaptasi. Adaptasi bukan hanya soal kesadaran: satu contoh dari Freyre adalah tentang tukang kayu berkulit hitam di Brasil, yang meniru kursi Chippendale dan mengubah malaikat mereka menjadi kurva, berkat kekuatan tradisi budaya Afrika. Meskipun saat itu, adaptasi merupakan sebuah proyek yang penuh kesadaran. Machado de Assis, seperti banyak penulis Asia, Amerika, dan Afrika setelah dia, mengangkat tradisi Eropa dalam novelnya untuk menyatakan sesuatu tentang negaranya. Lagi, beberapa misionaris Eropa sengaja melakukan sebuah praktik yang disebut "akomodasi", dalam kata-kata lain, adaptasi dari pesan Kristiani bagi kebudayaan berbeda: Tiongkok, Jepang India, dan negara lainnya.

Hasil proses-proses itu adalah formasi teks-teks, religi, dan kebudayaan secara utuh yang sering digambarkan sebagai "hybrid" atau "campuran". Dalam kasus religi, di mana sejarawan lebih awal berbicara tentang kepercayaan diri dari "konversi", para sarjana cenderung meningkat untuk melihat bentuk-bentuk lokal dari kekristenan, misalnya, ketika melukiskan tradisi Afrika atau Jepang sebanyak tradisi Eropa di sisi lain, dan contoh Malagasi di atas.

Istilah tradisional, dalam menganalisi interaksi religi-religi, disebut "sinkretisme".

Term "sinkretisme" seakan merupakan istilah yang mendapat ketidakberuntungan. Dia perlu dibebaskan dari makna peyoratif yang diberikan oleh para misionaris di mana mereka menggunakannya untuk melukiskan kegagalan Kristianisasi. Sebuah term impersonal mendorong kita untuk mengabaikan peran agen individu dalam interaksi antara agama-agama. Namun, semuanya tetap bermanfaat sebagai "umbrella term" yang meliputi berbagai proses yang dapat dibedakan. Misalnya, kita mungkin membedakan aksi di atas dengan misionaris dan penguasa, dan aksi dari bawah, seperti kasus budak yang menyebut Tuhannya, Legba "St Anthony" (lihat di atas). Atau mungkin kita mengontraskan koeksistensi elemen-elemen temporer dari religi-religi yang berbeda dengan sebuah sintesis formal (Pye 1993; Stewart dan Shaw 1994).

Di luar ranah religi, salah satu term yang paling umum dalam melukiskan hasil pertukaran budaya adalah "hibriditas budaya" (Canclini 1989). "Hibriditas" merupakan metafor dalam zoology yang diambil oleh para antropolog dan ilmuwan lainnya, untuk berbicara tentang perkawinan rasial sebelum digunakan untuk membahas kebudayaan. Seperti "sinkretisme", hibriditas menderita kerugian akibat hasil kontak budaya yang tampaknya otomatis, seolah-olah orang tidak memiliki tempat dalam proses. Untuk argument ini, agaknay kit lebih baik untuk mengaplikasikan metafor linguistik dan untuk membicarakan "translasi" budaya (Palsson 1993). Para translator individual mengadopsi unsur-unsur eksotis (teks, religi, gaya bangunan, dan seterusnya) untuk konteks budaya lokal. Dan pengadopsian ini kadang-kadang berhasil, dalam arti, diambil oleh masyarakat lain dan akhirnya menjadi bagian dari tradisi lokal.

Di samping proses pemaduan dan pengadopsian, berkembang bentuk kebudayaan baru. Hal ini merupakan aspek dari hibridisasi yang digarisbawahi oleh Mikhail Bakhtin yang tampaknya telah mengembangkan konsep secara mandiri oleh para antropolog. Menulis perkembangan kepustakaan bahasa daerah pada masa Renaisanse Eropa, misalnya, ia menegaskan interaksinya dengan Latin, dan dengan satu sama lainnya. "Interanimasi" ini, demikian dia istilahi, dari bahasa dan sastra mendorong kesadaran alternatif, dan merangsang kreativitas (Bakhtin 1965: 81-82; cf. Morson dan Emerson 1990:142-145, 325-344).

Proses kreatif ini tidak terbatas oleh bahasa meskipun membantu menggambarkan hal itu dengan cara memakai metafor linguistik lainya, yakni kreoliasi. Merampatkan dari kajian-kajian Karibia, para linguis telah mengaplikasikan term ini untuk menggambarkan situasi dari bahasa pijin awal yang mengembangkan struktur lebih kompleks. Membangun afinitas atau keselarasan mereka, dua bahasa dalam suatu kontak menjadi lebih berfungsi satu sama lain, berkonvergensi untuk menciptakan sesuatu yang baru.

Dengan model ini, seorang antropolog Swedia Ulf Hanners melukiskan budaya kreol sebagai orang-orang yang memiliki waktu untuk bergerak maju menuju tingkat koherensi dan dapat menempatkan sesuatu bersama-sama dengan cara baru. Sejarawan kolonial Jamaika telah mengilustrasikan proses ini membentuk kembali dalam kajian religi Amerika-Afrika, musik, perumahan, pakaian, dan makanan (Hannerz 1987; Buisseret dan Reinhardt 2000).

Dalam beberapa kasus, para teoretisi adaptasi telah mengadaptasi diri mereka sendiri dan menerapkan kembali kritik-kritik kolonialisme masa awal, termasuk novelis dan penyair (Moore-Gilbert 1997:179-184). Contoh kembalinya berfungsi suatu elemen adalah karakteristik pengembangan disiplin ilmu baru, sebagaimana

dibahas di atas, bahwa pada tahun-tahun awal sosiologi, Max Weber meminjam ide karisma dari sejarawan gereja.

Fitur yang lebih distingtif lainnnya dalam kajian pascakolonialisme adalah kontribusi yang dibuat oleh para sarjana dari luar Dunia Barat, tapi sering kebarat-baratan atau memiliki budaya hibrid, misalnya, Said yang Amerika-Palestina atau ekspatriat India Homi Bhabha dan Gayatri Spivak, yang semaunya mengalami proses "perpindahan" ketika menganalisis. Perintis kajian "transkulturasi" adalah karya Ortiz dari Kuba dan tentang hibriditas oleh Freyre, seorang Brasil, yang menganjurkan apa yangd ia sebut "tropikalisasi" teori sosial, memodifikasi generalisasi berdasarkan terlalu sempitnya jangkauan pengalaman manusia, terutama di daerah yang beriklim tropis di dunia. Kajian pascakolonial menawarkan kesempatan yang tidak umum untuk mengoposisikan hegemoni teori Barat dan mengikuti suara lainnya yang bisa didengar. Mereka menyediakan lingkungan kondusif, yang oleh ilmuwan Argentina Walter Mignolo (2000) disebut "border thinking", ide-ide yang menumbangkan atau melampaui dikotomi sederhana.

Masalahnya, seperti biasa, tetap: masalah keputusan yang menempatkan budaya di dalam "pascakolonial", misalnya (term kadang-kadang diperluas hingga Kanada, Tiongkok, dan Irlandia); masalah pembedaan di antara bentuk-bentuk yang lebih dalam dan lebih dangkal dari Eropanisasi; masalah pembuatan sintesis di antara pendekatan krtitikus sastra, antropolog, sejarawan (mungkin kita harus berbicara "sinkretisme" dalam konteks ini). Semuanya sama, fokus pada pertukaran dan perpaduan adalah pembaruan telaah sejarah kolonial.

Oralitas dan Tekstualitas

Satu bentuk dari hibriditas yang belum didiskusikan adalah hasil di antara yang lisan (oral) dan tertulis, atau lisan dan dicetak. Hal itu sering diamati oleh novelis-novelis Afrika, mulai dari AmosTutuola hingga Chinua Achebe, bahwa mereka tetap lebih dekat dengan bahasa sehari-hari (*colloquial*) dan tradisi lisan ketimbang novelis-novelis Eropa.

Komunikasi lisan mempunyai bentuknya sendiri, gayanya sendiri. Suatu studi terkenal tentang rumor mengatakan bahwa dalam hal penyampaian secara lisan, pesan disesuaikan dengan kebutuhan penerima melalui suatu suatu proses yang mencakup penyederhanaan "pesan *("levelling")*, penyeleksian *("sharpening")*, dan penyesuaian istilah yang tidak dikenal ke dalam istilah yang dikenal (Allport dan Postman 1947). Studi yang sama terkenal oleh Albert Lord mengenai epik lisan di Bosnia menyatakan bahwa cerita-cerita tersebut diimprovisasi oleh orang yang mendendangkannya berkat pemakaian elemen-elemen yang telah dibuat sebelumnya, yakni mengenai "formula" (yang frasenya mirip ungkapan *"wine-dark sea"* [lautan anggur]-nya Homer) dan 'tema' (episode berulang, misalnya, tentang dewan dan peperangan). Ahli teori media lainnya, Walter Ong menggeneralisasikan ciri-ciri utama tentang "pikiran dan ekspresi yang berdasarkan komunikasi lisan", yang dia gambarkan sebagai bersifat menambah ketimbang merendahkan, yang penuh dengan pengulangan, dan sebagainya (Lord 1960: esp. 80-98; Ong 1982:31-77).

Analisis dan perdebatan ini telah menimbulkan dampak sedikit penundaan terhadap penulisan sejarah. Kajian kebudayaan lisan masa lalu mulai muncul (Fox dan Wololf 2003). Bahkan studi sejarah tentang rumor masih amat sedikit sekarang ini meski ada contoh seperti karya Georges Lefebvre, yang mempersembahkan keselunuhan

bukimya untuk penyebarluasan apa yang dia namakan *Great Fear of 1789* 'ketakutan luar biasa di tahun 1789'. Lefebvre (1932) membuat suatu analisis yang sangat teliti dalam kronologi, geografi, dan sosiologi mengenai tersebarnya rumor rencana rahasia kaum aristokrat dan mengenai serangan yang cepat para *brigand* (bandit). Kajian ini menjelaskan kepanikan tersebut dari sisi ekonomi, sosial, dan situasi politik waktu itu, ketika roti langka dan ketidakpuasan berubah menjadi revolusi. Dalam cara yang sama, rumor di Paris pada tahun 1750 bahwa pemerintahan Louis XV yang menculik anak-anak diinterpretasikan sebagai ekspresi konkret dari ketidakpuasan dengan rezim lebih kental (Farge dan Revel 1988).

Akan tetapi, Lefebvre sedikit menyampaikan versi lain dari rumor ini, dan kita masih menunggu seseorang untuk menganalisis tentang kegelisahan di tahun 1789 maupun tentang ketakutan umat Protestan Inggris terhadap "Rencana jahat tentang Paus" pada tahun 1678, berupa analisis tentang proses *"leveling"* dan *"sharpening"* atau asimilasi dari kejadian masa kini dengan tema tradisonal dalam bentuk narasi oral, seperti plot, peracunan dan penculikan. Rumor kembalinya penguasa yang hilang, dari Raja Sebastian Portugal sampai ke revolusioner Meksiko Emiliano Zapata atau pemimpin nasionalis India Subhas Chandra Bose, membuat rangkaian contoh lainnya dari reaktivasi kisah lisan tradisional dalam situasi politik spesial untuk mengekspresikan ketidakpuasan kolektif saat ini dan harapan pada masa mendatang.

Meski kebangkitan "sejarah lisan" sudah ada sejak generasi lampau, baru akhir-akhir ini saja para sejarawan memberikan perhatian serius terhadap tradisi lisan sebagai suatu bentuk seni. Untuk itu, merupakan suatu keharusan untuk membandingkan edisi pertama kajian tradisi lisan oleh sejarawan-antropolog Belgia, Jan Vansina, dipublikasikan pada tahun 1961, yang hampir sepenuhnya

berfokus pada persoalan reliabilitas (tingkat kepercayaan), dengan edisi kedua pada tahun 1985, yang lebih memberi perhatian kepada bentuk-bentuk dan genre komunikasi.

Tulisan juga semakin banyak diteliti sebagai suatu media yang memiliki sejumlah kualitas khusus serta keterbatasan. Jack Goody, misalnya, telah menerbitkan serangkaian studi tentang konsekuensi melek huruf, yang menyebutkan bahwa kontras tradisional antara dua jenis mentalitas: primitif dan modern, lebih baik dijelaskan dari sudut dua modus [cara] komunikasi, lisan dan tulisan (Goody 1977). Sebagai misal, suatu daftar tertulis lebih mudah disusun kembali dibanding daftar yang diingat [tidak tertulis]; jadi, dengan cara ini tulisan dapat mendorong abstraksi. Akan tetapi, tulisan meningkatkan kesadaran akan adanya alternatif yang mengubah sistem terrutup menjadi sistem terbuka. Pada pengertian ini, 'tulisan menstrukturisasi kembali kesadaran', kata Ong (1982: 78-116). Dalam konteks yang sama, psikolog David Olson mengajukan teori literasi, atau setidaknya serangkaian prinsip, mencatat bahwa keaksaraan meningkatkan kesadaran tuturan dan bahwa pemikiran tentang asumsi, inferensi dan dugaan, konsep-konsep yang secara kritis bergantung pada konsep makna kemelekaksaraan wacana" (1994:257-282).

Argumen ini telah dikritik karena terlalu menekankan pada perbedaan antara cara komunikasi lisan dan tulisan, dengan mengabaikan kualitas komunikasi lisan dan memperhatikan penulisan, dan karena memperlakukan kemelekan huruf sebagai suatu teknik yang netral yang dapat dilepaskan dari konteksnya (Street 1984, 1993). Kritik-kritik itu lebih bersifat memperbaiki ketimbang meruntuhkan tesis sentral tersebut, tetapi mereka menyarankan bahwa kritikan itu akan lebih bermanfaat jika membicarakan kemerekaksaraan dalam bentuk jamak, seperti perbedaan di antara alfabetis, silabis dan

ideografis sistem serta juga untuk ranah religi, komersial, dan konteks lainnya yang dipelajari dalam kemelekaksaraan.

Perdebatan tentang "Great Divide", dan konklusi bahwa kita harus berpikir dalam term berkesinambungan ketimbang kesenjangan di antara lisan dan kebudayaan tulisan atau mentalitas, menyarankan arah penelitian baru, yang berfokus pada interaksi atay "interface" (peratautan) antara komunikasi lisan dan tulisan (Goody 1987). Misalnya, formula dan tema harus dicari di dalam teks dan di dalam komunikasi lisan. Apakah bentuk keduanya yang berbeda, ataukah penggunaannya? Apa yang berubah apabila suatu cerita rakyat dibuat tertulis, terutama apabila dituliskan oleh anggota kelompok elite?

Fokus atensi baru lainnya adalah menulis pada tangan kedua. Misalnya, kalangan buta huruf memiliki surat tertulis untuk mereka yang ditulis oleh teman-teman, pastor paroki, atau juru tulis profesional, apakah klien mendikte penulis atau hanya menjelaskan apa jenis surat yang mereka inginkan. Penulis public untuk jenis dapat ditemukan di Plaza Santo Dominggo di Mexico City, seperti yang ditemukan pada abad ke-17 di Paris di permakaman orang-orang yang tidak bersalah, di mana makam digunakan sebagai meja darurat.

Ciri yang mencolok dari perdebatan ini ialah tentang pengontrasan antara oralitas [media lisan] dan literasi [media tulis] yang mengorbankan media ketiga, media cetak. Dalam kasus Afrika Barat, yang sering dibahas dalam konteks ini, media tulis dan media cetak muncul pada waktu bersamaan, maka konsekuensinya sulit untuk diurai. Sebaliknya, dalam kasus Eropa, ada debat panjang tentang "revolusi" media cetak. Revolusi itu sering didiskusikan hanya menyangkut tentang penyebaran buku-buku, ide-ide dan gerakan-gerakan (terutama Reformasi Protestan), sementara perhatian pada pesan terpalingkan kepada media.

Kritikus Amerika McLuhan, misalnya, mengklaim bahwa media tercetak bertanggung jawab terhadap berubahnya penekanan dari audiensi ke visual (berkat meningkatnya pemakaian diagram), dan juga terhadap "berpisahnya hati dan pikiran". Sejarawan Amerika, Elizabeth Eisenstein, membuat McLuhan disegani secara akademik di dalam studinya tentang 'pers cetak sebagai agen perubahan', yang menekankan ciri-ciri, dasar 'budaya cetak' seperti standardisasi informasi, preservasi informasi, cara yang lebih canggih mencari informasi, indeks alfabetis, misalnya, (McLuhan 1962; Eisenstein 1979: 43-159).

Dengan cara yang sama, Walter Ong (karya kesejarahannya yang pertama kali mengilhami McLuhan), mendeskripsikan bagaimana cara media cetak menggalakkan kegiatan penulisan yang menghasilkan "perubahan dari suara ke gambar" dan mendorong "rasa untuk mengakhiri" penggunaan teks secara pasti (Ong 1982:117-138). Dalam konteks ini, ilmuwan harus mempelajari transmisi dengan tulisan yang menekankan cara di mana juru tulis merasa bebas tidak hanya untuk menghilangkan melainkan juga untuk menambah seksi pada sebuah teks, bahkan pada masa percetakan, membuat naskah yang kita sebut "interaktif" medium (Love 1993).

Penelitian baru-baru ini telah memunculkan akun sederhana mengenai standardisasi dan ketetapan dengan sejumlah kualifikasi, yang menegaskan variasi di antara perbedaan salinan dari edisi buku yang sama, misalnya, atau kompetisi di antara perbedaan bentuk standar printer di Italia, yang berbasis di Venesia, Milan, atau Florence (Johns 1998: esp. 10, 31, 91). Sebuah perhatian dengan interaksi di antara komunikasi lisan, tulisan, dan tercetak menggantikan fokus pada pencetakan itu sendiri. Kesemuanya sama, saran bahwa pencetakan mendorong proses standardisasi dam fiksasi tetap menjadi salah satu yang masuk akal (Briggs dan Burke 2002:21-22, 44-48).

Proposisi bahwa sebuah dokumen adalah suatu teks yang untuk membacanya perlu kemampuan kritik literasi merupakan sebuah tantangan lain bagi para sejarawan, dari yang dinamakan *"new historicists"* [sejarawan baru], khususnya Stephen Greenblatt (1988). Benar atau tidaknya interpretasi Greenblatt tentang dokumen-dokumen di kalangan Elizabethan mengandung pendapat pribadi, proposisi umum yang ia buat mengenai retorika dokumen patut diperhatikan secara sangat serius oleh sejarawan, dan hal itu akan kita diskusikan lebih mendetail di bagian belakang.

Sejarawan citra, atau apa yang kemudian datang, dikenal sebagai " kebudayaan visual", mengikuti pendekatan sejenis dari sejarawan lisan. Sejarawan kultural Aby Warburg mencatat kemunculan apa yang disebut "formula patos", sebuah skema untuk representasi emosi melalui gestur tertentu atau ekspresi wajah. Karya klasik E.H. Gombrich, *Art and Illusion* (1960), sebuah studi psikologi tentang representasi bergambar, terisnpirasi dari karya Warburg, seperti yang tampak pada kesimpulan psikolog Gestald, misalnya, Wolfgang Kohler (1929), yang beragumentasi bahwa kita lebih berpersepsi pada konsfigurasi alih-alih unsur-unsur individual.

Gombrich menekankan cara-cara di mana persepsi seniman dan publik mereka, tingkat visual mereka "tingkat ekspektasi", dibentuk oleh apa yang ia sebut sebagai "skemata", "stereotype", "model", dan "formula". Ia mengklaim bahwa "semua representasi didasarkan pada skemata di mana seniman belajar untuk menggunakan", dan menekankan "pangsa pemirsa dalam karya seni". Keparalelan dengan studi-studi kelisanan dan resepsi yang akan didiskusikan di sesi akhir akan menjadi jelas. Dalam kasus lukisan seperti seni pertunjukan, skemata dapat dianggap kendala sekaligus bantuan bagi konstruksi kultural. Cara bagaimana mereka mengubah akan didiskusikan di bawah.

Mitos dan Memori

Untuk membahas diskusi rumor, kelisanan, dan skemata lebih mendalam, mungkin ada manfaatnya jika diperkenalkan istilah "mitos". Sejarawan sering memakai istilah "mitos" untuk merujuk kepada cerita yang tak benar, yang dibedakan secara tegas dari cerita buatan mereka, atau "sejarah". Mungkin akan lebih memperjelas jika pemakaian tersebut dibandingkan dengan pemakaian oleh para antropolog, para ahli teori sastra atau psikolog, dan yang lainnya.

Malinowski, misalnya, mengklaim bahwa mitos– terutama jika bukan secara eksklusif – adalah cerita yang mempunyai fungsi sosial. Suatu mitos, katanya, suatu cerita tentang masa lampau yang berfungsi sebagai "piagam" untuk masa kini. Artinya, cerita itu menjalankan fungsi menjustifikasi beberapa pranata yang ada di masa kini sehingga dapat mempertahankan keberadaan pranata tersebut. Ia mungkin berpikir tidak hanya tentang cerita yang dikisahkan oleh penduduk Kepulauan Trobriand, melainkan juga tentang Magna Carta, suatu dokumen yang digunakan untuk menjustifikasi berbagai lembaga dan beraneka praktik selama berabad-abad. Karena dokumen itu selalu terus-menerus disalahtafsirkan, atau ditafsirkan ulang, ia selalu sesuai dengan perkembangan. 'Kebebasan' atau hak-hak istimewa para bangsawan berubah menjadi kebebasan diri sang subyek. Hal yang penting pada sejarah Inggris tentu bukanlah teks sebagaimana "mitos" tentang Magna Carta (Malinowski 1926).

Demikian juga dengan apa yang disebut "Penafsiran Partai Whig terhadap Sejarah" di Inggris pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, dengan kata lain, "kecenderungan untuk menulis menurut sisi pandang orang Protestan dan Partai Whig, seperti memuji revolusi-revolusi yang telah berhasil, menonjolkan prinsip-prinsip kemajuan tertentu di masa lampau", fungsinya adalah untuk membenarkan sistem politik zamannya (Butterfield 1931; p.v; Burrow 1981).

Definisi lain mitos agaknya ialah suatu cerita yang berisi pesan moral, misalnya, menangnya kebaikan atas kejahatan, serta tokoh-tokoh, apakah sebagai pahlawan atau penjahat, yang disifatkan sebagai lebih besar (atau lebih kecil) daripada kehidupan. Dalam pengertian ini, orang bisa membicarakan, misalnya, tentang "mitos Louis XIV" atau "mitos Hitler" atas dasar bahwa para penguasa ini muncul dalam media berita resmi di zamannya sebagai tokoh pahlawan yang serbatahu dan amat berkuasa (Burke 1992a; Kershaw 1989). Suatu mitos yang lain tentang Hitler sebagai tokoh jahat juga beredar. Demikian juga, keyakinan umum semasa pengejaran para dukun sihir di awal Eropa modern bahwa dukun sihir adalah pelayan setan dapat dilukiskan sebagai mitos ((N. Cohn 1975).

Contoh-contoh ini tentu dapat terakomodasi dalam definisi Malinowski. Mitos Hitler membenarkan (atau seperti yang disebut Max Weber, "melegitimasi") kekuasaannya, dan mitos dukun sihir memberi pembenaran atas penyiksaan terhadap wanita-wanita tua yang oleh anak cucunya diyakini bahwa hukuman itu tidak menyakiti.

Akan tetapi, agaknya akan semakin lebih jelas jika mitos dide-finisikan bukan dalam arti fungsinya melainkan dalam arti perulangan bentuknya atau 'rencana jahat' (arti istilah *mythos* dalam bahasa Yunani). Psikolog Swiss Carl Gustav Jung menyebutnya *"archetype"*[pola dasar], sebagai produk yang tak pernah berubah dari ketidaksadaran kolektif. Sejarawan mungkin lebih melihatnya sebagai produk budaya, yang berubah pelan-pelan dalam waktu yang lama (Samuel dan Thompson 1990:58).

Bagaimana pun, penting disadari bahwa cerita lisan dan tulisan, termasuk cerita-cerita yang dianggap oleh penceritanya sebagai kebenaran tanpa polesan, mengandung elemen-elemen *archetype*, stereotipe, dan mitos. Ini mencakup sejarah tertulis –"sejarah mitos", demikian beberapa ilmuwan menyebut--dan juga para narator

menganggap sebagai kebenaran yang tak terbantahkan, padahal tidak lebih dari sekadar memori-memori (kenangan) (McNeill 1986; Samuel dan Thompson 1990:58). Studi tentang memori oleh para sejarawan telah berkembang dahsyat dalam beberapa tahun terakhir. Hal itu menawarkan kesempatan, di mana beberapa ilmuwan telah mencanangkan kerja sama dengan para antropolog, sosiolog, kritikus sastra, dan psikolog.

Satu dari pertanyaan teoretis paling kontroversial dan penting adalah apakah sahih bila kita berbicara memori sebagai fenomena kolektif. Kasus dengan pendekatan ini dibuat sekitar tahun 1920 oleh sosiolog Prancis Maurice Halbwachs (1925, 1950). Halbwachs menyatakan bahwa ingatan-ingatan (memori) dikonstruksi oleh grup sosial, atau di bah lain digunakan istilah, "komunitas" (*communities*). Hal ini bersifat individual dan fisikal, tapi masyarakat yang menentukan apa yang mengesankan (*memorable*) dan bagaimana hal tersebut bisa diingat. Individu mengidentifikasi dengan peristiwa publik yang penting bagi grup mereka, sehingga mereka "mengingat" sebuah kesepakatan akbar yang belum mereka alami secara langsung.

Ide dari "ingatan kolektif" adalah kontra intuitif dan sering ditolak oleh para ilmuwan yang menyatakan bahwa hanya individu yang bisa mengingat (ide mentalitas kolektif juga ditolak dengan alasan serupa). Kesemuanya memperlihatkan pandangan pentingnya pengaruh grup pada individu. Mengikuti Halbwachs, sejumlah sejarawan telah mengeksplorasi apa yang mereka sebut "sosial" atau ingatan "kultural" (Connerton 1989; Fentress dan Wickham 1992; Assmann 1992, 1995; Burke 1997:43-59; Confino 1997; Winter dan Sivan 1999).

Satu masalah lainnya adalah penjelasan amnesia kolektif. Antropolog menjadi sadar adanya masalah dalam meneliti tradisi lisan, sementara sejarawan mengalami itu kursus pembelajaran

peristiwa seperti Holocaust atau perang saudara abad ke-20 di Finlandia, Irlandia, Rusia, Spanyol, dan yang lainnya. Masalahnya bukan hilangnya ingatan di tingkat individual, melainkan hilangnya wacana publik tentang peristiwa tertentu, atau protagonis tertentu yang terkait dengan interpretasi peristiwa tertentu. Peristiwa itu, dalam arti "tertekan", belum tentu karena mereka trauma, meskipun banyak dari mereka, karena menjadi tidak nyaman secara politis dalam mengacu pada mereka (Peltonen 1999).

Karya spesialis kesusasteraan juga telah menginspirasi beberapa sejarawan tentang ingatan. Kajian teks -novel, surat, dan puisi–memperlihatkan pelaku dalam Perang Dunia Kedua sering menggambarkan pengalamannya dengan visual-visual yang diambil (sadar atau tidak) dari Perang Dunia Pertama. Secara lebih umum, kita mungkin lebih mengingat peristiwa nyata dan bisa jadi dialami pada tempat pertama, atau dalam konteks lain dinarasikan pada teks yang telah begitu dikenal sebelumnya, seperti Injil. Kembali sesaat pada rumor tentang penculikan anak-anak di Paris pada tahun 1750, mereka menggemakan kisah dari Injil tentang pembunuhan massal terhadap orang-orang tak berdosa, sehingga Louis Xv disebut sebagai Herodes baru (Fussell 1975; Samuel dan Thompson 1990; Farge dan Revel 1988:108).

Juga, Pendeta Protestan Swiss Johan Kessler bercerita dalam memoarnya kisah bagaimana dia bertemu dengan Martin Luther, yang menyamar dalam sebuah penginapan di Jena. Kita bertanya,"Tuan, dapatkah kau beritahukan kami, apakah Dr Martin Luther sekarang berada di Wittenberg atau di tempat mana pun yang mungkin ia kini berada?" Dia menjawab, "Saya tahu pasti dia tidak berada di Wittenberg sast ini." Apakah dia sadar atau tidak, Kessel mengikuti model kisahnya pada prototipe Injili, yaitu kisah seorang murid yang menemui Kristus di jalan menuju Emaus.

Contoh lainnya, para pahlawan kadang-kadang bercampur satu sama lainnya dalam ingatan popular, sebuah proses yang mirip dengan apa yang Freud sebut menganalisis mimpi-mimpi atau "kondensasi". Pada kesempatan tertentu, hal itu mungkin untuk mengamati proses "mitofikasi" di tempat kerja, sebuah rangkaian masa lalu yang muncul lebih mendekati dan terus mendekati sebuah arketipe. Dalam kasus rumor, misalnya, atau kasus ingatan individu dari peristiwa yang sama, direkam beberapa kali selama bertahun-tahun. Proses dari "pengingatan kembali" dipengaruhi oleh perubahan situasi di mana peristiwa-peristiwa "dipanggil" kembali.

Sejumlah kritisi – terutama Hayden White – mengemukakan bahwa sejarah tertulis merupakan sebentuk "fiksi" dan "mitos" yang baru saja kita diskusikan (1973, 1978:121-124). Pendapat serupa juga dikemukakan mengenai "konstruksi tekstual realitas" oleh para sosiolog dan antropolog (Clifford dan Marcus 1986; Arkinson 1990; Samuel dan Thompson 1990: 28-35). Masalah "konstruktivisme", demikian biasa disebut, akan dibahas dalam bab berikut.

BAB 4

MASALAH -MASALAH POKOK

Pada banyak kasus, sebagaimana telah dibahas dalam bab-bab sebelumnya, para sejarawan dapat memperkaya kosa kata - dan semoga menambah bobot diskusi kita, dengan cara meminjam konsep dari displin ilmu lain tanpa membuat perubahan radikal terhadap tradisi intelektual kita. Ide- ide lain lebih berbahaya karena memuat lebih banyak praduga filosofisnya. Dengan demikian, mereka mempertahankan pengadopsian tradisi asing - tentunya, karena mereka cenderung mengubah tatanan intelektual apa pun yang baru diadopsinya.

Bab ini akan membicarakan ide-ide tersebut, atau setidaknya beberapa di antaranya, dengan berkonsentrasi pada empat kumpulan perbedaan dan perdebatan intelektual: pertama, perdebatan antara penguniversalan penjelasan mengenai perilaku manusia dalam hal pilihan rasional dan penjelasan yang menganggap serius perbedaan budaya; kedua, perbedaan antara anggapan bahwa masyarakat itu pada dasarnya konsensual (saling pengertian) dan gagasan bahwa masyarakat sebetulnya penuh dengan konflik; ketiga, kontradiksi antara asumsi tradisional bahwa para ahli sejarah, sosiolog, antropolog dan lain-lain menyajikan fakta mengenai masyarakat dan pendapat bahwa apa yang mereka tawarkan setara dengan fiksi; dan akhirnya, pertentangan antara gagasan fungsi (atau struktur) di satu

sisi dan gagasan agen manusia (para "aktor") di lain pihak. Tujuan pembahasan bukanlah untuk mencoba memihak isu-isu tadi - yang tentunya merupakan kelancangan - melainkan untuk menggugah pembaca agar menyadari kemungkinan-kemungkinan yang lain.

Rasionalitas versus Relativitisme

Rasionalitas secara beragam didefinisikan berkaitan dengan perhitungan, ketertarikan pada diri, sebuah sikap kritis atau sebagai ketaatan terhadap aturan. Masalah dapat muncul dari definisi apa pun, apakah dari tingkah laku manusia ataupun dari organisasi social. Pertama, seberapa rasionalkah manusia itu? Kedua, apakah ada standar universal dari rasionalitas, atau apakah ada tolok ukur berbeda dalam masing-masing budaya? Hingga saat ini, perdebatan sengit antara kubu *universalis* (khususnya para ahli ekonomi dan sosiologi) dengan kubu *relativis* (khususnya para antropolog dan ahli sejarah) masih terjadi.

Saat ini, bentuk universalisme yang berlaku dikenal sebagai Teori Pilihan Rasional (*'Rational Choice Theory'*) atau TPR (*RCT*). Salah satu buku teks yang ditulis dari sudut pandang ini adalah karya James Coleman: *Foundations of Social Theory* (1990). Dalam buku ini, masyarakat dipandang sebagai individu-individu yang mengikuti strategi (p. 67) berdasarkan maksimalisasi manfaat. Tak mengherankan jika masyarakat bahkan lebur da;a, kepanikan bursa saham atau membentuk kerumunan pembuat onar ketika mereka bergabung dalam revolusi (Coleman 1990: 216-18, 220-9, 468-502). TPR adalah sebuah bentuk dari analisis untung-rugi, berdasarkan asumsi bahwa orang membuat keputusan dengan berbasis hasil atau ganjaran dalam bentuk tertentu. Bila dihadapkan pada keputusan yang sulit, mereka membuat kompromi antara kerugian dan keuntungan, misalnya, pada saat membeli mobil atau ketika memilih partai politik

yang akan menaikkan pajak tapi juga menaikkan anggaran belanja untuk kesejahteraan masyarakat lebih banyak dari partai lawannya. Singkatnya, TPR mengaplikasikan model ekonomi ke dalam perilaku manusia secara umum.

Di sisi lain kita temui kubu relitivis. Penganut relativitas budaya tidak menyatakan bahwa "apa pun bisa", melainkan mereka berargumen bahwa apa yang dianggap rasional itu bergantung pada situasi setempat dan budaya pada umumnya. Mereka menggarisbawahi pengetahuan itu terjadi dalam situasi sosial dan juga mencatat bahwa seseorang harus keluar dari budayanya sendiri bila hendak mempelajari budaya lain. Kesimpulannya, para cendikiawan perlu menghindari pemberian penilaian yang hanya berdasarkan tolok ukur rasionalitas (atau moralitas) mereka sendiri mengenai orang-orang yang mereka pelajari - anakronisme dalam sejarah dan etnosentrisme dalam antropologi.

Dalam menyoroti pertentangan ini, ada empat hal yang mungkin berguna. Pertama, Freud menulis bahwa tidaklah bijaksana untuk menyatakan bahwa orang-orang itu rasional setiap saat. Bagaimana dengan kelompok, misalnya, dalam hal kepanikan. Untuk ihwal kepanikan finansial, Coleman mengungkapkan argumen yang bagus tapi (setidaknya bagi saya) tidak meyakinkan bahwa di sini pun orang-orang berusaha untuk memaksimalkan manfaat dengan cara membuat pengalihan kontrol unilateral" atas tindakan mereka (1990: 203).

Kedua, sejatinya kita bedakan antara rasionalitas tindakan, yang merupakan inti TPR, dari rasionalitas keyakinan, yang telah dilakukan oleh para filsuf dan antropologis (Wilson 1979; Hollis and Lukes 1982). Sebagai contoh, ilmu sihir sering dianggap tidak rasional. Meski demikian, bila kepercayaan akan penyihir adalah bagian dari suatu tatanan keyakinan, maka tatanan tersebut tidak mudah

untuk ditolak. Hal ini disebabkan biasanya selalu ada kemungkinan untuk mengajukan argumen yang mendukung keberadaan ilmu sihir, mengingat minimnya informasi yang tersedia dan asumsi-asumsi yang umum beredar dalam tempat dan waktu tertentu. Bahkan, banyak pihak meyakinin bahwa timbulnya demonologi *(penyembahan makhluk halus)* pada abad keenam belas dan tujuh belas berhubungan dengan 'perkembangan dan "kemajuan" alih-alih stagnasi dan kemunduran' (S. Clark 1997).

Bagaimana pun, ada kejanggalan bila menyatakan sebuah tatatanan keyakinan secara keseluruhan melulu irasional. Mungkin lebih masuk akal untuk menyatakan bahwa tatanan tertentu lebih rasional daripada tatanan yang lain, karena dengan begitu ada ruang lebih besar untuk menawarkan alternatif-alternatif lain, dan dengan demikian memungkinkan orang-orang untuk membuat keputusan dengan penuh kesadaran (meski tekanan sosial ada dalam menerima *satu atau* sejumlah kepercayaan yang penting bagi komunitas tertentu) (Horton 1967, 1982).

Ketiga, kita sebaiknya membedakan rasionalitas pengambilan keputusan secara individual dari rasionalitas sebuah tatanan sosial atau politis. Weber berargumen bahwa apa yang disebutnya sebagai tatanan "birokratis" pemerintahan lebih rasional daripada sebelumnya, yaitu tatanan "patrimonial", karena lebih konsisten. Keputusan dibuat atas dasar aturan-aturan, agar masalah yang serupa memperoleh pemecahan yang sama. Dalam tatanan birokratis, penunjukan, misalnya, dibuat atas dasar kriteria publik, seperti efisiensi, yang diukur melalui pengujian dan wawancara. Tatanan ini imparsial - dan juga tidak manusiawi, karea menafikan perbedaan-perbedaan antarindividu.

Sebagai satu contoh dari yang telah dibahas di atas, Cardinal Richelieu melakukan penunjukan jabatan atas dasar kriteria pribadi,

memilih saudaranya sendiri, teman-temannya, dan klien-kliennya sebagai asisten-asistennya. Mengikuti pemikiran Webber, keputusan-keputusan itu mungkin tampak irasional, bahkan tidak rasional. Namun, sebagaimana kita lihat, mereka memiliki alasan masing-masing. Mengingat keadaannya - dalam hal ini tatanan budaya Prancis di abad ketujuh belas, ketika loyalitas terhadap saudara dan pelanggan dianggap penting - Richelieu menemukan cara efektif untuk mempertahankan kedudukannya dalam kekuasaan dan memastikan perintah-perintahnya dilaksanakan. Dengan perkataan lain, rasionalitas-rasionalitas yang berbeda saling bertentangan. Jadi, Richelieu bertindak secara rasional, tapi konsekuensi dari tindakan-tindakannya adalah menunda proses perasionalan politik, sebagaimana disebut oleh Webber.

Akhirnya, sehubungan dengan tindakan, Teori Pilihan Rasional (*Rational Choice Theory*) atau TPR (*RCT*) berasumsi bahwa 'orang-orang mengevaluasi kemungkinan hasil yang berkaitan dengan pilihan-pilihan mereka berdasarkan selera dan nilai-nilai yang mereka pegang', apakah bertanam padi, berbelanja, atau memberikan suara dalam pemilihan umum (Popkin 1979:31). Asum itu terdengar kontroversial, dan ada setidaknya dua kesulitan di sini. Kesulitan (atau rangkaian kesulitan) pertama, berkenaan dengan praktik evaluasi. Apakah selalu orang "terkait" yang melakukan evaluasi? Diskusi strategi keluarga *(p.56)* menyinggung bahwa kelompok-kelompok kecil membuat sejumlah keputusan penting. Apakah proses evaluasi itu mengikuti batasan-batasan? Ya, karena ini bisa jadi dibuat berdasarkan informasi yang tidak cukup, sehingga mungkin perlu bicara mengenai "keterkaitan" dan bukan "rasionalitas tak terbatas" (Simon 1957: 241-60). Evaluasi komoditas atau calon legislative bisa terpengaruh oleh manipulasi kuat dari persuasi, seperti iklan.

Kesulitan kedua berkaitan dengan pilihan dan nilai. Dalam praktiknya, memang para pembuat teori berfokus pada pilihan selera dan nilai yang sedikit, khususnya kesejahteraan materiil perseorangan sebagai lawan dari rasa takut, aib, simpati terhadap orang lain, komitmen terhadap norma moral, juga kesetiaan terhadap organisasi. Dalam versi ekstrem ini, TPR mengerucutkan interaksi sosial menjadi usaha untuk memperoleh kepentingan pribadi egosentris dan cocok dengan sebuah model sifat manusia yang telah dideskripsikan Amartya Sen (1977) sebagai 'bukti rasional' (cf. Gellner 1985).

Pada titik ini, kita mungkin mencoba sebuah analisis usaha-hasil dari analisis usaha-hasil. TPR menawarkan sebuah alternatif dalam mempelajari tindakan orang dengan jelas, tajam, dan teliti. Inti dari cara ini adalah menafikan sebuah bagian penting dari rangkaian motivasi manusia, dan juga perbedaan antarbudaya. Di sini, TPR berlaku sebagai pengecil (*reductionist*).

Di sisi lain, analisis budaya adalah sebuah pendekatan yang menekankan keberagaman selera dan nilai, dan betapa pentingnya hal-hal terebut dalam budaya-budaya yang berbeda. Dalam sejumlah budaya tertentu, misalnya, menghindari aib lebih penting daripada memperoleh hasil materiil. Praktik perhitungan dinilai secara berbeda dan juga mengambil bentuk berbeda dalam budaya yang berbeda. Misalnya, orang, yang merupakan pusat dari model tindakan dalam TPR, dianggap lebih tidak penting dalam beberapa budaya daripada dalam budaya lainnya. Juga gagasan mengenai individu, atau kategori dari orang tertentu, berbeda dari satu budaya ke budaya lain, sebagaimana telah diargumentasikan oleh Marcel Mauss (1938) dalam sebuah esai yang terkenal (cf. Carrithers, Collins and Lukes 1985). Singkatnya, TPR dapat dilihat sebagai ekspresi dari nilai-nilai yang berlaku dalam budaya Amerika Utara, khususnya mengenai

penekanannya pada perhitungan dan perseorangan. Sulit dibayangkan bila pendekatan ini berasal dari Brasil, misalnya, atau Jepang.

Konsep Budaya

Budaya adalah sebuah konsep yang memiliki berbagai definisi yang "memalukan". Pada abad 19, istilah ini umumnya digunakan untuk mengacu kepada seni visual, literatur, filosofi, ilmu pengetahuan alam, dan musik. Namun, saat yang sama, mulai muncul kesadaran yang semakin besar bahwa seni dan ilmu pengetahuan terbentuk oleh lingkungan sosial. Kesadaran ini akhirnya memunculkan ilmu sosiologi atau sejarah sosial. Kecenderungan ini berinti pada Marxisme, atau setidaknya bersifat Marxis dalam memperlakukan seni, literatur, musik, dan sebagainya, sebagai sejenis menara (*superstructure*) yang merefleksikan perubahan dalam perekonomian dan "basis" sosial.

Contoh tipekal aliran ini adalah *Social History of Art* yang ditulis Arnold Hauser, yang mengaraterisasikan seni di Florence abad XV, umpamanya, sebagai naturalisme kelas menengah, atau menjelaskan manerisme sebagai ekspresi artistik dari krisis ekonomi dan politik sejalan penemuan Amerika dan penyerbuan Italia oleh Prancis, masing-masing di tahun 1492 dan 1494 (Hauser 1951: 2, 27, 96-9; dikritik oleh Gombrich 1969). Pendekatan ini dikemukakan oleh dua perkembangan yang berhubungan dan paralel.

Pertama, arti istilah budaya melebar karena para ahli sejarah, sosiologis, kritikus sastra, dan lain-lain memperluas kepentingan mereka. Perhatian yang semakin besar diberikan terhadap budaya populer, dalam hal sikap-sikap dan nilai-nilai masyarakat biasa dan ekspresi mereka dalam seni rakyat, lagu rakyat, festival, dan lain-lain (Burke 1978). Sebaliknya, perhatian terhadap artefak dan pergelaran

populer - yang merupakan padanan populer dari lukisan, opera, dan sebagainya - dikritik karena terlalu sempit.

Saat ini tren adalah menolak definisi budaya *opera house* dan menggunakan istilah ini dalam konteks luas sebagaimana didukung oleh para antropolog Amerika, seperti Clifford Geertz dalam bukunya *Interpretation of Cultures* (1973), yang telah menginspirasikan pada cendekiawan dari berbagai disiplin ilmu (Kuper 1999; Burke 2004c). Bahkan, para ahli sastra, setidaknya yang merasa dirinya *New Historicist* di Amerika Serikat, telah bergerak ke arah penekanan yang mereka sebut sebagai "puisi budaya", atau dengan kata lain kesepakatan yang mendasari arti dari semua tulisan - tidak hanya yang tergolong sastra - dan dari pergelaran informal seperti adu ayam dan juga yang formal, misalnya, *teater* (Stallybrass dan White 1986; Greenblatt 1988).

Jika kita definisikan budaya dalam hal sikap, nilai, dan ekspresinya (perwujudannya) dalam praktik sosial, maka analisis budaya menawarkan sebuah alternatif atau, setidaknya, sebuah tambahan yang diperlukan terhadap TPR. Merujuk Cardinal Richelieu, kita mungkin mengatakan bahwa penunjukan saudara-saudaranya dan asisten-asistennya rasional untuk waktu dan tempat ia berada, situasi yang mencakup sikap terhadap keluarga dan norma kesetiaan dalam budayanya pada saat itu.

Ambil contoh (lagi) kerusuhan makanan di Inggris abad ke-18, yang sempat disimpulkan oleh para sejarawan sebagai ledakan kemarahan buta, sebuah sikap yang dideskripsikan oleh Edward Thompson sebagai "sebuah pandangan sesaat dalam sejarah popular" (1991: 185). Para teoretisi TPR akan menolak pandangan sesaat ini dan melihat bahwa masing-masing individu dalam kumpulan orang tersebut memperjuangkan kepentingan pribadi mereka, mengambil tindakan brutal untuk memaksa pemerintah menurunkan harga-harga,

mempertaruhkan nasib dengan tindakan kekerasan (konsekuensi kemungkinannya pemenjaraan atau hukuman mati) untuk hasil berupa roti yang murah.

Meski ada sesuatu yang dapat dikatakan untuk pandangan ini, tampaknya bukan merupakan keseluruhan cerita. Dalam catatannya yang terkenal, "moral ekonomis dari huru-hara Inggris", Thompson menafsirkan kerusuhan makanan dalam hal nilai, mentalitas, budaya politik, pengharapan, tradisi, dan tentu saja, takhayul dari masyarakat yang bekerja, khususnya timbal balik nilai-nilai tradisional dari ekonomi bermoral (, *p. 69*). Sebuah catatan budaya berupa kerusuhan makanan juga akan menekankan aspek-aspek ekspresif dan simboliksnya, sebagai sebuah bentuk drama sosial yang dipinjam dari repertoar ritual (E. P. Thompson 1991: 260; cf. N. Z. Davis 1975: 152-88).

TPR tampaknya lebih sulit menjelaskan kasus-kasus kekerasan kolektif lainnya - pembersihan etnik, misalnya, yang sering dianggap irasional atau tidak berperikemanusiaan. Mungkin ini rasional bila kekerasan dilihat sebagai cara mengakhiri pengusiran suatu kelompok etnik dari wilayah tertentu, tapi apa manfaat dari pengusiran itu? Memandang kekerasan sebagai tindakan simbolis, yang dapat berwujud berbeda dalam masing-masing budaya, tampaknya lebih mungkin - dengan kata lain, bertanya mengenai arti kekerasan bagi komunitas ketimbang mengenai manfaatnya bagi pelaku-pelakunya.

Dalam kasus-kasus seperti ini, tentunya rasa takut dan kepentingan perlu diperhitungkan. Demikian pula dengan motivasi yang disadari ataupun yang tidak. Di sisi lain, para psikolog mungkin membicarakan proyeksi bagian-bagian agresif dari diri terhadap yang lain, ketika para pelajar ilmu budaya memfokuskan pada repertoar budaya, termasuk peragaan kembali naratif tradisional dari konflik (Kakar 1990; Blok 2001: 108-14).

Kegelisahan bisa membawa seseorang kepada suatu keadaan, yakni moral panik, sebuah istilah teknis untuk fenomena lain yang tidak cocok dengan model pilihan rasional. Istilah ini digunakan setelah penelitian oleh sosiolog Stanley Cohen mengenai sikap dua kelompok pemuda Inggris di tahun 1960-an, *the Mods* dan *the Rockers*. Dalam kepanikan moral, sebagaimana didefinisikan oleh Cohen (1972), sebuah ancaman bagi masyarakat telah diidentifikasi, orang yang mengancam, kelompok atau kejadian disajikan dengan cara berlebihan dan stereotipe dalam media komunikasi, dan setidaknya untuk sesaat, ada kegelisahan masyarakat yang cukup besar.

Konsep ini telah digunakan dalam penelitian itu pada masa lampau. Rasionalitas atau irasionalitas apa pun dari ilmu sihir, serangan-serangan terhadap mereka yang dianggap penyihir di masa Eropa modern awal mengikuti model kepanikan moral. Hal yang semacam terjadi untuk tuduhan-tuduhan terhadap orang-orang Yahudi pada akhir Zaman Pertengahan, mencakup menaziskan, menculik anak-anak, dan membunuh mereka untuk tujuan ritual. Budaya-budaya kontemporer tidak lebih kuat dari panik moral dibanding dengan yang terdahulu, seperti gelombang tuduhan pelecehan anak dan pembunuhan anak oleh para pemuja setan yang terjadi baru-baru ini (La Fontaine 1998).

Tuduhan-tuduhan itu adalah sejenis daur ulang dari cerita-cerita tradisional mengenai orang Yahudi dan penyihir, mengaktifkan kembali unsur-unsur dari repertoar budaya Eropa. Kepanikan moral terjadi dalam budaya -budaya lain, tapi dalam bentuk-bentuk berbeda. Di Tiongkok pada tahun 1768, misalnya, kepanikan yang terjadi berkenaan dengan para "pencurian jiwa". Kabar angin menyebar sehingga masyarakat menuliskan nama-nama musuh mereka di atas selembar kertas dan memaku kertas itu di tiang-tiang pancang jembatan. Kertas-kertas itu kemudian membantu proses penanaman

tiang pancang sekaligus menghancurkan korbannya. Cerita menjadi berkembang dan memasukkan cerita mengenai *potongan kepang*, potongan rambut pria yang diwajibkan pada zaman dinasti *Ching* (Qing). Berk penekanan politis ini, sang kaisar sendiri berperan dalam penyebaran dan akhirnya menurunkan kepanikan ini, yang, sebagaimana kisah-kisah di Eropa mengenai para pembantu setan, memperlihatkan sesuatu mengenai kegelisahan-kegelisahan yang umum terjadi dalam budaya itu (P. A. Kuhn 1990).

Konsensus versus Konflik

"Budaya" acap didefinisikan sebagai sebuah tatanan makna yang disepakati bersama. Namun, gambaran ini memiliki kelemahan dalam hal kelompok besar, seperti bangsa. Pendekatan terhadap budaya ini memiliki kekurangan dan juga keistimewaan dari model masyarakat Durkheimian, yang menekankan konsensus dengan konsekuensi konflik (p.62). Edward Thompson bahkan menggagas bahwa istilah "budaya" sendiri, dengan permintaan yang ramah dari konsensus, yang dapat berperan untuk mengalihkan perhatian dari kontradiksi sosial dan budaya (1991: 56; cf. Sewell 1999). Baik kekurangan maupun kelebihan dari model budaya sebagai makna yang disepakati dapat terlihat jelas dalam deskripsi Simon Schama dan interpretasi budaya Belanda di abad ke-17, *The Embarrassment of Riches* (1987).

Schama dengan fasih mendiskusikan upaya Belanda untuk membangun identitas kolektif dengan cara membedakan diri mereka dari para tetangganya. Tapi, pembagian sosial-budaya dalam republik dari Provinsi Bersatu (*United Provinces*) itu - antara kaya dan miskin, orang kota dan buruh tani, Calvinis dan Katolik, *Hollanders* dan *Frisians* - nyaris tidak tampak dalam karyanya itu. *The Embarrassment of Riches* rentan terhadap kritik konsep antropologis budaya atas

dasar sebuah penekanan terhadap nilai yang disepakati, setidaknya, 'tidak cukup efektif untuk memahami masyarakat berbasis kelas', dan perlu digantikan dengan sebuah penekanan terhadap konflik budaya (Sider 1986: 5, 109).

Atas kritik ini, mungkin dapat ditanggapi bahwa konsep dari konflik menggambarkan konsep solidaritas, dan bahwa para kritikus telah mempertukarkan satu komunitas, wilayah, atau bangsa, dengan yang lain, yaitu kelas sosial. Lalu, apa yang dapat dikerjakan? Salah satunya adalah menggunakan konsep sosial "subkultur", yang didefinisikan sebagai budaya yang tidak sepenuhnya dapat berdiri sendiri dan terdapat di dalam budaya yang lebih besar (konsep ini tidak menyiratkan bahwa ada yang lebih baik maupun sebaliknya) (Hebdige 1979).

Sosiolog umumnya mempelajari subkultur yang lebih terlihat, seperti minoritas etnik atau religius, penyimpang dari norma-norma dalam sebuah masyarakat tertentu, seperti penjahat atau penganut ajaran sesat, dan kelompok-kelompok remaja. Sejarawan juga telah sering mempelajari kelompok-kelompok seperti orang Yahudi di Spanyol zaman pertengahan atau pengemis di London era Elizabethan, tapi mereka tidak selalu memperhatikan hubungan antara budaya kaum minoritas ini dan budaya masyarakat di sekitarnya.

Ada serangkaian pertanyaan mengenai hubungan antara subkultur dan budaya pada umumnya. Seberapa tegaskah batasannya? Apakah sebuah subkultur itu termasuk semua aspek kehidupan dari semua anggotanya atau sebagian saja? Apakah hubungan antara budaya utama dan subkultur itu saling melengkapi atau justru sebaliknya? Apakah lebih banyak persamaannya di abad ke-enam belas antara dua orang Yahudi yang salah satunya berkebangsaan Italia, atau dua orang Italia yang salah satunya Yahudi? Apakah subkultur berbasis pekerjaan itu kurang dapat dianggap berdiri sendiri daripada subkultur yang

berbasis etnik atau agama? Berapa lama sebuah subkultur dari sebuah kelompok imigran baru, seperti Protestan Prancis di London atau Amsterdam abad ketujuh belas, dapat tetap berdiri sendiri?

Agaknya masuk akal bila diargumentasikan bahwa subkultur yang paling penting justru jarang dipelajari: budaya kelas sosial. Sebuah pembahasan mengenai perbedaan antara kelas menengah dan kelas pekerja telah dibahas dalam penelitian tentang perbedaan sosial terkenal karya Pierre Bourdieu (1979). Membandingkan dan membedakan penelitian klasik dari akhir abad ke-20 dengan penelitian Edward Thompson mengenai kelas pekerja Inggris di awal abad ke-19 yang tidak kalah klasiknya mungkin sangat memberi pencerahan. Bourdieu mempelajari struktur, Thompson memfokuskan pada perubahan, pada pembuatan'. Thompson melihat kelas pekerja kurang lebih apa adanya, sedangkan Bordieu membandingkan dan membedakan dua kelas, yang masing-masing mendefinisikan dirinya berlawanan dari yang lain. Dengan demikian, ia memberikan teladan dalam penelitian subkultur.

Belakangan ini, istilah "subkultur" sepertinya telah jarang dipergunakan, mungkin karena terdengar memojokkan. Meski masalah-masalah yang telah didiskusikan di atas tetap ada, bagaimana pun kita memilih untuk mendeskripsikannya. Salah satu kemungkinannya adalah membicarakan "budaya-budaya" yang berbeda dalam masyarakat yang sama, tapi tetap problematis: antropolog ed Baumann memperlihatkan sebuah penelitian mengenai lima kelompok etnik di sebuah wilayah di London, di mana ia menemukan "budaya lintas masyarakat" sehingga persamaan antara masyarakat dan budaya, betapapun dominannya dalam wacana mengenai minoritas etnik, hancur (1996: 10).

Fakta versus Fiksi

Sebagaimana para sosiolog dan antropolog, para ahli sejarah semula berasumsi bahwa mereka berurusan dengan fakta, dan bahwa tulisan-tulisan mereka merefleksikan realitas sejarah. Asumsi ini menjadi runtuh akibat serangan dari para filsuf - apakah mereka dapat dikatakan "mencerminkan" sebuah perubahan mental yang lebih luas dan dalam (Rorty 1980). Sebab itu, perlu dipertimbangkan pernyataan bahwa para sejarawan dan ahli etnografi sama seperti para novelis dan penyair, yaitu sama-sama berhubungan dengan fiksi; dengan kata lain, mereka juga merupakan penghasil "artefak tertulis" menurut aturan aliran (*genre*) dan gaya (baik mereka menyadari mengenai aturan-aturan ini atau tidak) (White 1973, 1978; Clifford and Marcus 1986).

Penelitian terhadap "puisi etnografi" baru-baru ini telah mendeskripsikan karya para sosiolog dan antropolog sebagai "konstruksi tekstual" dari sebuah realitas, dan membandingkannya dengan karya para novelis. Karya ekspatriat Pole Bronislaw Malinowski, misalnya, sering dibandingkan dengan karya rekan sebangsanya Joseph Conrad - yang cerita-ceritanya ia baca di lapangan - sementara antropolog Alfred Métraux telah dideskripsikan sebagai seorang "surealis etnografis" (Clifford 1988: 92-113, 117-51).

Untuk ahli sejarah, tantangan utama terhadap asumsi tradisional datang dari Hayden White, yang telah menuduh rekan-rekan sejawat profesionalnya bermental abad ke-19, zaman tatanan kesepakatan kesastrawanan yang dikenal sebagai "realism", dan menolak bereksperimen dengan bentuk-bentuk representasi moderen. Meski pernyataan ini telah lama dibuat, yaitu tahun 1966, dampakyang mengikutinya masih menyebar hingga kini (White 1978: 27-50).

White juga menyatakan, sebagaimana teoretisi sastra Kanada Northrop Frye, bahwa para sejarawan – seperti juga para penyair, novelis, atau penulis naskah sandiwara - menata penuturan mereka

mengenai masa lampau melalui alur yang berulang, atau *mythoi* - dengan kata lain, *schemata* naratif. Sebagai contoh, 'Komedian mitos berperan sebagai struktur alur dalam sebagian besar karya historis Ranke,' dalam hal bahwa ketika menulis mengenai perang sipil Prancis dan Inggris, misalnya, ia menulis cerita tiga babak yang bergerak seperti komedi (atau komedi tragis) dari sebuah keadaan yang tampaknya damai, melalui kemunculan pertikaian, hingga penyelesaian pertikaian itu dalam penyusunan tatanan sosial yang benar-benar damai.

Karena itu, teori Ranke mengandung sebuah fiksi atau elemen kreatif yang tidak bisa disederhanakan lagi. Dokumen-dokumennya tidak menunjukkan, kapan harus memulai ceritanya dan kapan harus mengakhirinya (White 1973: 167, 177). Ranke - dan juga sejumlah ahli sejarah hingga kini- menyatakan bahwa yang tertulis adalah "apa yang benar-benar terjadi", berarti menjadi korban dari apa yang belakangan ini disebut oleh para antropolog (yang dengan mantap mengubah penggunaan istilah "mitos" oleh para ahli sejarah terhadap diri mereka sendiri) sebagai "mitos realism" (LaCapra 1985: 15-44; Samuel and Thompson 1990: 25-35).

Dengan perkataan lain, batasan antara fakta dan fiksi, yang semula terlihat tegas, kini telah terkikis (atau kita baru menyadari bahwa batasan itu sebenarnya memang selalu terbuka). Di wilayah batas ini, ditemukan penulis-penulis yang tertarik pada gagasan yang disebut novel nonfiksi, seperti *In Cold Blood* (1965) karya Truman Capote, bercerita tentang pembunuhan keluarga Clutter, atau karya Norman Mailer *The Armies of the Night* (1968), mengenai barisan demonstrasi terhadap Pentagon, *subtitled 'History as a Novel/ The Novel as History'*.

Kita juga menemukan sejumlah novelis yang memasukkan dokumen-dokumen (ketetapan-ketetapan, guntingan-guntingan

surat kabar, dan sebagainya) ke dalam tulisan mereka, atau yang mengeksplorasi masa lalu alternatif, seperti dalam *Terra Nostra* (1975) karya Carlos Fuentes, atau yang membangun naratif mereka di atas rintangan menuju tercapainya kebenaran historis, seperti yang ditulis Mario Vagras Llosa dalam *The Real Life of Alejandro Mayta* (1984), dengan narator yang mencoba untuk menyusun karier seorang revolusioner dari Peru. - mungkin untuk sebuah novel, mungkin untuk sebuah "sejarah yang sangat bebas dari periode terkait", di hadapan bukti yang saling bertentangan. "Mengapa berusaha mengetahui semua hal yang telah terjadi?," sebagaimana ditanyakan oleh seorang informan: 'Saya tidak tahu apakah kita benar-benar tahu apa yang Anda sebut sebagai Sejarah dengan S huruf besar... atau apakah ada banyak juga kesemuan dalam sejarah seperti dalam novel.'

Di sisi lain, sebuah kelompok kecil sejarawan dan lainnya menanggapi tantangan White dan telah bereksperimen dengan 'non-fiksi kreatif', atau teknis naratif yang dipelajari dari para novelis atau dari para pembuat film. Sejarawan Golo Mann, misalnya, yang merupakan salah seorang anak novelis Thomas Mann, pada tahun 1971 menerbitkan sebuah biografi Jenderal Albercht von Wallenstein yang hidup di abad ke-17, dan dideskripsikannya sebagai "sebuah novel yang terlalu benar". Dia mengadaptasikan teknik aliran kesadaran ke dalam tujuan sejarah, khususnya ketika menceritakan bulan-bulan terakhir kehidupan pahlawannya, ketika sang jenderal sakit dan dihina, tampaknya dia sempat mempertimbangkan untuk berpindah kubu (namun, catatan kaki Mann lebih bersifat konvensional daripada tulisannya). Carlo Ginzburg, yang kebetulan merupakan putra dari seorang novelis, Natalia Ginzburg, merupakan sejarawan lainnya yang terkenal menulis dengan cara menulis *sadar diri*.

Kebanyakan sejarawan profesional telah begitu jauh enggan mengakui puitisnya karya mereka, kesepakatan kesastrawanan yang mereka ikuti. Hal ini patut disayangkan. Ada kondisi yang di dalamnya terasa sulit mengingkari bahwa para sejarawan merangkai obyek-obyek yang dipelajarinya, mengelompokkan peristiwa-peristiwa menjadi pergerakan seperti "The Scientific Revolution" atau "The Thirty Years War", yang baru tampak setelah dikaji secara saksama. Sebuah pertanyaan yang lebih fundamental telah lama diajukan oleh teoretisi sastra Amerika Kenneth Burke dalam *The Rhetoric of Motives* (1950). Pertanyaan, apakah tindakan manusia seperti juga percakapan dan tulisan tidak mengikuti aturan-aturan retoris pada dasarnya adalah sebuah gagasan yang juga menunjukkan perspektif dramaturgikal Erving Goffman dan Victor Turner.

Mengingkari peran fiksi "yang berada dalam arsip" juga sangat sulit, seperti diungkapkan Natalie Davis dalam sebuah penelitian bersama. Di sini beberapa pertanyaan diajukan oleh kritikus sastra Stephen Greenblatt. Dalam analisis "kisah-kisah pengampunan" di abad ke-16 Prancis, ia sangat memperhatikan wadah teknik-teknik retoris dan naratif dalam penyusunan tulisan seperti pernyataan-pernyatan saksi-saksi, interogasi-interogasi para tersangka, atau permohonan-permohonan pengampunan - dalam arti, dokumen-dokumen yang telah ditangani secara tradisional sebagai bukti yang relatif dapat dipercaya oleh para sejarawan positifis. Davis mengawali penelitiannya dengan mengungkapkan bahwa ia dididik seperti sejarawan-sejarawan lain, yaitu "mengupas elemen-elemen fiktif dari dokumen-dokumen supaya kita bisa memperoleh fakta yang sebenar-benarnya', tapi berlanjut dengan mengakui penemuannya - mungkin sebuah hasil tantangan dari Greenblatt dan White - bahwa keahlian menuturkan cerita juga merupakan sebuah tema sejarah yang sangat menarik (N. Z. Davis 1987:3).

Di pihak lain, patut disayangkan pula bahwa White dan para pengikutnya - dan tentunya teoretisi-teoretisi naratif - belum secara serius menggarap pertanyaan apakah sejarah merupakan aliran sastra atau aliran tersendiri; apakah sejarah memiliki bentuk-bentuk narasi dan retorik sendiri; dan apakah yang disepakati memasukkan (seperti biasanya mereka lakukan) aturan-aturan mengenai hubungan antara pernyataan-pernyataan dengan bukti dan juga aturan-aturan representasi. Ranke, misalnya, tidak menulis fiksi murni. Dokumen-dokumen tidak hanya memperkuat narasinya, melainkan cukup untuk mencegah perlunya narator untuk membuat pernyataan-pernyataan yang tidak memiliki bukti kuat.

Kesimpulan senada dapat diambil mengenai para sosiolog dan antropolog: mereka menggunakan dokumen-dokumen untuk membangun laporan mereka dari wawancara, percakapan, dan pengamatan pribadi, mereka mengikuti sebuah strategi penelitian yang mengandung kriteria keandalan, keterwakilan, dan lain-lain. Yang perlu didiskusikan, lebih baik, kecocokan atau konflik antara kriterium-kriterium ini dan bentuk-bentuk tulisan berbeda atau retorik, ketimbang pertentangan lama antara fakta dan fiksi, ilmu pengetahuan dan seni. Jalan tengahnya, yang merupakan "fiksi dari representasi faktual" (berpura-pura tidak memihak, menyatakan bahwa informasi berasal dari sumber dalam, menggunakan statistik untuk membuat pembaca terkesan, dan lain-lain), mulai dieksplorasi secara sistematis (Siebenschuh 1983; Nelson, Megill, and McCloskey 1987: 221-38).

Struktur versus Agen

Jangkauan manusia untuk membuat keputusannya sendiri atau sejarahnya telah lama menjadi perdebatan. Dalam teori sosial, ini telah membentuk sebagai sebuah konflik antara dua sekolah, antara

yang disebut sebagai individualis-individualis metodologis yang memperkecil kemasyarakatan menjadi individual, dan lawan mereka, kaum holistis, yang memandang tindakan spesifik sebagaimana tertanam dalam sebuah tatanan praktik sosial hingga menjelaskan tindakan bunuh diri, misalnya, secara independen dari orang yang membunuh dirinya sendiri.

Sebuah pernyataan klasik dari posisi individualis dinyatakan dalam *System of Logic* oleh filsuf Inggris abad ke-19, John Stuart Mill. "Manusia di dalam masyarakat tidak memiliki sifat tapi mereka yang berasal dari, dan bisa jadi terselesaikan, hukum alam manusia secara individual' (buku 6, bab 7). Sosiolog Herbert Spencer memiliki pandangan serupa, menyerang "psikologisme" Durkheim, yang mendefinisikan posisinyadengan memprioritaskan kolektif atau sosial di atas individual terhadap apa yang disebutnya "metode yang diikuti oleh Monsieur Spencer".

Individualisme metodologis berpengaruh sangat kuat dalam dunia yang berbahasa Inggris, sementara penganut holisme yang paling terkenal berasal dari Prancis dan Jerman (Durkheim and Lévi-Strauss, Weber, dan Simmel). Seperti telah kita ketahui, para sosiolog, sejarawan, dan antropolog Prancis berbicara mengenai mentalitas kolektif dan ingatan kolekif (*above*, p.114), konsep-konsep yang sering tidak diterima di Inggris. Perbedaan ini begitu besar sehingga kita menginterpretasikan debat itu sendiri dalam istilah struktural, sebagai bentrokan antarbudaya.

Fungsionalisme

"Fungsi" adalah konsep inti dalam teori sosial holistis. Fungsi mungkin tampak sebagai konsep yang aman saja, yang artinya kira-kira kegunaan pranata. Namun, bila didefinisikan dengan lebih tepat, ada sisi penting yang membuat konsep ini lebih menarik sekaligus lebih

berbahaya. Fungsi setiap bagian struktur adalah untuk memelihara keutuhan struktur. "Memelihara" berarti menjaga "keseimbangan" struktur (dalam analogi yang terkenal, keseimbangan antara dunia alam, mulai dari mekanika sampai biologi, dan dunia masyarakat). Yang membuatnya menarik sekaligus berbahaya adalah teori tidak hanya bersifat mendeskripsikan melainkan juga menjelaskan (eksplanator). Keberadaan suatu adat-kebiasaan atau pranata tertentu, menurut para fungsionalis, disebabkan sumbangannya bagi keseimbangan sosial.

Gagasan keseimbangan sosial tidak terlalu aneh bagi sejarawan. Pada abad ke-17 dan ke-18, gagasan "keseimbangan" kekuasaan, kekayaan, dan perdagangan merupakan inti dari analisis politik dan ekonomi. Ketika Gibbon, misalnya, menjelaskan pasang surut Kekaisaran Roma dalam hal "kejayaan yang luar biasa", ia membayangkan sebuah timbangan atau mainan jungkat-jungkit. Yang lebih kemudian, sejarawan Brazil Gilberto Freyre (1933), yang juga merupakan seorang sosiolog, mendeskripsikan masyarakatnya sendiri sebagai sebuah "keseimbangan antagonisme", sebuah istilah yang ia peroleh dari Herbert Spencer. Di lain pihak, banyak teoretisi sosial telah memperlakukan 'keseimbangan' bukan sekadar metafora yang digunakan sesekali, melainkan sebagai asumsi dasar yang mendasari berbagai pertanyaan yang mereka ajukan dan jawaban-jawaban mereka anggap dapat diterima.

Fungsionalisme sering dikritik sebagai sebuah cara rumit untuk menjelaskan sesuatu yang telah jelas. Namun, dalam beberapa kasus, penjelasan para fungsionalis malah lebih melecehkan akal sehat, bukan mencerahkannya, seperti dalam kasus analisis Georg Simmel (1908) mengenai fungsi sosial konflik sebagai "sebuah kekuatan pemersatu dalam kelompok". Salah satu pembahasan paling cemerlang tentang persoalan itu muncul dalam sebuah buku

yang secara sengaja menghindari penggunaan istilah "struktur" dan "fungsi". Buku ini secara khusus memang membicarakan Afrika, tapi memiliki implikasi yang jauh lebih luas.

Si penulis, seorang antropolog Max Gluckman, menyusun bukunya di sekeliling serangkaian paradoks. Misalnya, salah satu babnya "The Peace in The Feud" 'Perdamaian dalam Permusuhan' dijelaskan bahwa sebuah permusuhan bukanlah ancaman bagi perdamaian, sebagaimana menurut akal sehat. Sebaliknya, ia merupakan sebuah pranata yang berfungsi untuk memelihara perdamaian dan merawat kepaduan sosial. Intinya adalah bahwa individu sering dirinya terikat pada mendapati kedua kubu (yang bertikai) karena hubungan darah atau persahabatan, dan konflik kesetiaan ini memberi mereka berkepentingan menjaga perdamaian. Selain itu, Gluckman berpendapat bahwa "pemberontakan, sama sekali tidak menghancurkan ketertiban sosial yang telah ada, justru memperkokohnya; bekerja sehingga mereka juga mendukung ketertiban ini'; fungsi mereka adalah menjaga ketertiban ini dengan berfungsi sebagai katup pengaman. Lagi pula, ketika mendiskusikan ritual tertentu suku Zulu, Gluckman berpendapat bahwa penghapusan hal-hal yang dianggap tabu malah berfungsi untuk mempertegas pantangan-pantangan tersebut.

Seperti telah kita lihat (p.12), pendekatan fungsionalis mendominasi sosiologi dan antropologi sosial sejak sekitar 1920 hingga sekitar 1960. Karena demikian kuatnya, pendekatan ini bahkan bukan dianggap sebagai salah satu dari sekian banyak cara analisis, melainkan sebagai satu-satunya metode sosiologis. Klaim ini tak mungkin berlangsung lama saat fenomenologi, strukturalisme, hermeneutika, dan pascastrukturalisme, bersaing untuk menjadi yang terbaik.

Di sisi lain, para sejarawan, kecuali Gibbon, agak lambat dalam menggunakan pendekatan fungsional ini. Baru pada tahun 1960-an, ketika sejumlah sosiolog mulai merasa tidak senang dengan gagasan fungsi, beberapa sejarawan mulai bereksperimen dengan penjelasan semacam ini.

Dalam studi klasiknya mengenai ilmu perdukunan dan gaib, Keith Thomas, misalnya, menyatakan bahwa "kepercayaan akan sihir di kawasan perdesaan Inggris berfungsi untuk menjunjung tinggi kewajiban-kewajiban tradisional tentang hidup beramal dan keramahtamahan ketika kekuatan sosial dan ekonomi lain bersama-sama memperlemah mereka, karena para warga desa yang lebih sejahtera takut dikutuk atau disantet oleh warga yang lebih miskin bila mereka tidak bersedekah (Thomas 1971: 564-6).

Alan Macfarlane juga mengatakan bahwa "rasa takut terhadap penyihir merupakan sanksi dalam penegakan kehidupan bertenaga", meski ia juga tertarik dengan penjelasan fungsional alternatif (yang tentu saja berlawanan), yang memandang bahwa hukuman santet itu adalah "cara memengaruhi perubahan sosial yang dalam' dari masyarakat yang semula bertetangga baik menjadi lebih individualistis (Macfarlane 1970: 105, 196). Fakta bahwa penjelasan-penjelasan berlawanan ini lebih cocok dengan bukti yang sama membuat kita gelisah. Penjelasan-penjelasan fungsional mudah dipersalahkan dan sulit dibuktikan benar (atau salah).

Daya tarik fungsionalisme bagi para sejarawan adalah bahwa fungsionalisme mampu mengimbangi kecenderungan tradisional yang suka menjelaskan masa lalu terlalu banyak dalam hal kehendak seseorang. Sebuah contoh tentang konflik antara "intentionalisme" tradisional, demikian dia disebut, dengan fungsionalisme adalah historiografi *Third Reich* (Mason 1981). Usaha-usaha untuk menjelaskan struktur-struktur Negara Sosialis Nasional dan kejadian-

kejadian antara tahun 1933-1945 secara lengkap dalam artian sesuai kehendak Führer (Hitler) tampaknya tidak masuk akal setelah penelitian beralih ke wilayah, "pinggiran" dari tatanan Nazi itu. Ada kecenderungan menganggap tekanan politis dan sosial atas Hitler dan rencana-rencana sadarnya, bahkan motif-motif bawah sadarnya. Meski perhatian atas struktur dan tekanan ini mungkin bukan tergolong fungsionalis dalam arti sempit, hal ini berguna untuk menggambarkan kebutuhan akan sebuah sejarah politisk yang tidak terbatas pada tindakan dan pikiran para pemimpinnya.

Selain memecahkan masalah, fungsionalisme juga menimbulkan berbagai masalah: pertama, masalah keseimbangan. Antropolog Edmund Leach pernah menyatakan bahwa "masyarakat sesungguhnya tidak akan pernah seimbang". Patut dicatat bahwa Pareto, misalnya, tidak memandang masyarakat dalam hal keseimbangan yang "sempurna" atau statis, melainkan yang "dinamis", yakni didefinisikan sebagai "kondisi yang, bila dimodifikasi secara tidak alami.... akan segera terjadi reaksi yang cenderung mengembalikannya kepada kondisi yang normal, yaitu kondisinya yang sesungguhnya' (1916: *sect.* 2068).

Masalah kedua, masalah kesepakatan sosial, sebuah kesepakatan yang tersirat, fungsi dari sebuah praktik atau lembaga adalah untuk menjaga tatanan sosial. Masalah ini dapat lebih nyata dengan mengaitkan sebuah konsep yang pernah memegang peran penting dalam sosiologi, "kendali sosial". Istilah ini merupakan istilah sosiologi tradisional yang digunakan untuk melukiskan kekuasaan yang dijalankan masyarakat atas anggotanya melalui hukum, pendidikan, agama, dan sebagainya. Namun, ini kemudian menimbulkan pertanyaan besar: siapakah masyarakat itu? Penggunaan istilah terkait bergantung pada penerimaan sebuah pandangan yang telah dipertanyakan berulang-ulang di halaman-

halaman ini, yakni pandangan bahwa sebuah kesepakatan sosial ada, dan masyarakat memiliki pusat. Bila asumsi-asumsi ini diterima, kita dapat mendefinisikan kendali sosial sebagai pelaksana kesepakatan atas norma-norma, dan mekanisme untuk pencapaian kembali keseimbangan yang terancam oleh para "penyimpang" sosial. Di pihak lain, jika kita menganggap masyarakat tersusun atas kelompok-kelompok sosial yang saling bertentangan nilai-nilainya satu sama lain, istilah "kendali sosial" akan tampak berbahaya dan menyesatkan.

Konsep ini menjadi berguna ketika dihadapkan pada pertanyaan seperti siapa sebenarnya masyarakat itu– dengan kata lain, dalam analisis situasi-situasi tatap muka (*face to face)*tertentu, muncul seorang yang "berlawanan" arus, misalnya dalam hal pekerja pabrik yang menghasilkan lebih banyak daripada rekan-rekan kerjanya yang lain, pelajar yang berusaha keras untuk membuat gurunya senang, atau tentara yang perlengkapannya terlalu bersih dan rapi (ironinya, dalam kasus-kasus ini, "penyimpang" dalam situasi ini justru yang mengikuti norma-norma yang resmi).

Pada era Eropa modern awal, salah satu bentuk kendali sosial jenis ini yang paling kentara adalah *charivari*. Lelaki tua yang menikahi seorang gadis muda, atau suami yang membiarkan dirinya dipukuli oleh istrinya. Kasus-kasus tersebut dipandang menyimpang dari norma-norma masyarakat. Karena itulah, diadakan "musik keras" yang diputar di luar jendela, ayat-ayat sindiran, atau bahkan prosesi penghinaan di jalan-jalan sekeliling lingkungan. Para pemainnya menggunakan topeng dan penyanyi-penyanyi menyembunyikan individualitas mereka serta menyiratkan bahwa mereka beraksi atas nama komunitas (N.Z. Davis 1975: 97-123; E.P. Thompson 1991: 467-538).

Meski kasus ini sedikit jumlahnya, tidak jelas siapakah komunitas itu: semua yang ada di desa, atau hanya para pemuda yang

menyelenggarakan *charivari* itu? Apakah mereka sungguh-sungguh mengekspresikan sebuah konsensus? Mungkinkah orang-orang tua yang tinggal di desa itu benar-benar berkeinginan melihat hal itu sebagaimana para penyelenggaranya?

Di luar situasi-situasi tertentu ini, konsep kendali sosial menjadi semakin luwes. Para sejarawan menggunakannya untuk menggambarkan kegiatan-kegiatan tuan tanah di Inggris abad ke-18 yang menjalankan hukum perburuan pada pemburu gelap, atau dewan-dewan kota abad ke-19 yang melarang hiburan populer, seperti sepak bola dimainkan di jalan-jalan Derby dan kota-kota lain di hari *Shrove Tuesday* atau acara-acara khusus lainnya. Keberatannya adalah bahwa istilah ini menjadi "sebuah nama yang "dilakukan" satu kelas terhadap kelas lai'", menerapkan nilai-nilai yang dianut oleh kelas yang dominan, mereka yang memiliki tanah atau kaum borjuis, seakan-akan mereka adalah nilai-nilai yang berlaku di masyarakat secara keseluruhan (Yeo dan Yeo 1981: 128-54).

Contoh dari Venesia

Satu contoh sejarah yang agaknya dapat memperlihatkan kekuatan fungsionalisme adalah Republik Venesia pada abad ke-16-17 (Burke 1974). Ketika itu, stabilitas sosial dan politik Venesia sangat dikagumi dan dipuji-puji. Orang-orang Venesia sendiri memandang kestabilan ini, yang mereka nyatakan kekal, dalam konteks konstitusi mereka yang merupakan campuran atau "seimbang", elemen monarkis yang diberikan oleh *Doge (pejabat tinggi kerajaan)*, elemen aristokrat oleh Senat, dan yang dianggap sebagai elemen demokratis oleh Dewan Agung, yang terdiri atas sekitar 2.000 bangsawan pria dewasa. Dalam praktiknya, Venesia diperintah oleh sebuah oligarki yang terdiri atas 200 orang bangsawan terkemuka (dikenal sebagai *grandi*), dan secara bergiliran memegang jabatan-jabatan politik yang penting. Dengan

demikian, ide konstitusi campuran ini dapat digambarkan sebagai sebuah "ideologi", atau sebuah "mitos" (dalam arti Malinowskian), yang berfungsi untuk menjaga keberadaan tatanan itu.

Kecil kemungkinan mitos ini sendiri cukup kuat untuk menjalankan fungsi membujuk para bangsawan yang minoritas, para warga, dan orang awam pada umumnya, sehingga berjalan mulus. Tapi, pranata lain tetap ada untuk mengurangi dampak, atau untuk menetap dengan metafora inti kita, untuk "menangkal" oposisi kelompok-kelompok tadi. Di Venesia, seperti halnya di Afrika yang pernah diteliti Gluckman, kesetiaan yang saling bertentangan justru berfungsi sebagai perekat sosial. Para bangsawan yang minoritas itu di satu sisi terikat dengan solidaritas kelompoknya, tapi mereka juga di sisi lain memiliki ikatan patronase (dibahas di muka) dengan *grandi* tertentu yang menarik mereka ke arah yang berlawanan. Terperangkap dalam konflik ini, mereka akhirnya melakukan kompromi.

Bagaimana dengan anggota masyarakat lainnya? Paling-paling yang menentang oligarki Venesia inia adalah kelompok warga negara yang jumlahnya relatif kecil, yakni antara 2.000-3.000 laki-laki dewasa. Mereka ini mendapatkan hak-hak khusus formal dan informal tertentu atas ketidakterwakilan mereka di Dewan Agung. Jabatan-jabatan tertentu di pemerintahan dijatahkan pada mereka. Tidak jarang pula putri-putri mereka dinikahi oleh para bangsawan. Hak mereka untuk masuk anggota perkumpulan-perkumpulan keagamaan sama dengan hak para bangsawan. Mungkin bisa dinyatakan bahwa hak-hak khusus itu membuat para warga negara tersebut merasa tidak jauh berbeda dari para bangsawan dan merasa begitu jauh dari masyarakat awam.

Orang-orang awam itu, yang berjumlah sekitar 150.000 jiwa, diuat tenang seperti rakyat Roma Kuno, melalui penyediaan pangan (roti) dan hiburan (sirkus). Pada saat itu jagung disubsidi oleh

pemerintah, yang juga mensponsori ritual-ritual masyarakat yang mewah. Karnaval, yang sering diadakan di Venesia, merupakan suatu ritual yang memberi kesempatan untuk mengkritik pihak berwenang secara cukup bebas, sebuah katup pengaman seperti halnya ritual Zulu yang dianalisis oleh Gluckman. Para nelayan Venesia diizinkan untuk memilih *Doge* mereka sendiri, yang telah diterima dan dicium oleh *Doge* yang sesungguhnya, sebuah ritual yang dapat berfungsi menenangkan rakyat jelata bahwa mereka telah berpartisipasi dalam sebuah tatanan politik yang dapat dikatakan sama sekali tidak melibatkan mereka (Muir 1981).

Ada lagi penduduk di wilayah-wilayah lain yang juga di bawah kekuasaan Venesia, termasuk sebagian besar Italia utara (Padua, Vicenza, Verona, Bergamo, dan Brescia). Kaum bangsawan di kota-kota ini mungkin benci atas hilangnya kemerdekaan mereka, tapi mereka memiliki kesempatan menjadi petinggi militer Venesia. Namun, untuk masyarakat awam, yang sering tidak senang pada bangsawannya sendiri, lebih memihak pada Venesia. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa stabilitas sistem ini bergantung pada sebuah keseimbangan kekuasaan yang kompleks, sebuah contoh lagi untuk keseimbangan antagonisme.

Tampaknya ada hubungan efektif (keberpihakan) antara contoh stabilitas ini dan metode analisis fungsional. Meski demikian, contoh tadi dapat menggambarkan kekurangan dan juga kelebihan dari metode terkait. Misalnya, masalah perubahan: dunia bukanlah Venesia saja, dan konflik-konflik dan krisis-krisis yang sering terjadi di tetangga-tetangganya, yaitu Republik Florence dan Republik Genoa - sekadar contoh- sulit dijelaskan perspektif fungsionalis. Bahkan, untuk Venesia pun, sistemnya tidak abadi. Republik ini lenyap pada tahun 1797, dan selama berabad-abad sebelumnya, Venesia melalui sejumlah krisis yang berakhir dengan perubahan sosial - penutupan

perekrutan anggota baru Dewan Agung, semakin besarnya Dewan Sepuluh, perubahan dari kerajaan maritim menjadi kerajaan di Italia utara, dan sebagainya.

Perubahan sering merupakan akibat dari pertikaian, yang agaknya dapat mengingatkan kita bahwa dalam pendekatan fungsional yang versinya lebih paling canggih pun tetap terdapat pengaruh Durkheimian, yakni model konsensual tentang masyarakat. Para sejarawan Italia telah kenal betul akan hal ini sehingga mereka ciptakan frasa "mitos Venesia" untuk menyebut gambaran masyarakat yang stabil dan seimbang. Itu menyiratkan bahwa gamabran tersebut tidak tepat. Tidaklah bijaksana untuk berasumsi bahwa masyarakat awam menganut semua nilai penguasa, atau mengasumsikan bahwa mereka mudah dimanipulasi oleh ritual-ritual seperti pelantikan Doge, pilihan para nelayan. Seperti telah kitahui, stabilitas sosial tidak harus berarti konsensus. Ini mungkin lebih ditentukan oleh kebijaksanaan atau ketidakargesifan (*inertia)* ketimbang ideologi yang dianut bersama (di muka telah dibahas). Stabilitas ini juga ditunjang oleh oleh jenis struktur politik dan sosial tertentu.

Kesimpulannya, konsep "fungsi" adalah salah sebuah alat yang berguna baik bagi para sejarawan maupun teoretisi, asalkan tidak dibuat tumpul oleh penggunaan yang sembarang. Konsep ini memang dapat membuat terabaikannya perubahan sosial, konflik sosial, dan motif-motif individu, tapi gondaan ini dapat dihindari. Tidak ada perlunya berasumsi bahwa setiap pranata dalam masyarakat tertentu memiliki fungsi positif, tanpa biaya ("disfungsi"). Tidak perlu pula berasumsi bahwa pranata harus ada agar fungsi tertentu dapat berjalan; karena dalam masyarakat atau periode yang berbeda, pranata-pranata yang berbeda dapat berperan sebagai pengganti, analog, atau alternatif fungsional (Merton 1948: 19-82; Runciman 1983-9: ii. 182-265).

Namun, penjelasan fungsional sebaiknya jangan dipandang sebagai pengganti penjelasan-penjelasan sejarah jenis lain, semuanya saling melengkapi, bukannya bertentangan karena masing-masing penjelasan cenderung memberi jawaban atas pertanyaan-pertanyaanyang berbeda, bukan jawaban-jawaban yang berbeda untuk pertanyaan yang sama (Gellner 1973: 88-106). Ini bukan berarti para sejarawan harus mencampakkan penjelasan-penjelasan kaum intensionalis *(keluar kapal)*, melainkan mereka harus mengambil sesuatu yang mereka sendiri tidak memiliki "ekuivalen fungsional"-nya.

Strukturalisme

Analisis fungsional tidak hanya berkenaan dengan masyarakat saja, melainkan juga "struktur". Dalam praktiknya, berbagai pendekatan terhadap masyarakat menggunakan konsepsi struktur yang tidak sama, yang mungkin berguna untuk membedakan setidaknya tiga hal. Pertama, : pendekatan Marxian, di sini terminologi arsitektur, yaitu "dasar" dan "suprastruktur" (bangunan di atas geladak kapal) adalah intinya, dan dasar atau infrastruktur itu cenderung dipahami dalam konteks ekonomi. Pendekatan struktural-fungsionalis, yang berkonsep "struktur" mengacu pada institusi kompleks - keluarga, negara, sistem peradilan, dan sebagainya; dan pendekatan yang diistilahkan sebagai strukturalis, pada dasarnya berkenaan dengan struktur atau cara berpikir atau budaya.

Model fundamental atau metafora yang mendasari strukturalisme adalah model masyarakat atau budaya sebagai sebuah bahasa. Teoretisi bahasa telah memberikan inspirasi untuk pendekatan "semiotik" atau "semiologi" pada budaya sebagai "sistem tanda". Pembedaan terkenal dari Saussure, antara *langue* (sumber

kemampuan dari bahasa) dan *parole* (sebuah pewujudan, bisa berupa ucapan spesifik, yang berasal dan dipilih dari sumber bahasa tadi) telah digeneralisasikan menjadi sebuah pembedaan antara "kode" dan "pesan". Inti yang ditekankan oleh para strukturalis adalah makna dari sebuah pesan bukan (atau bukan hanya) bergantung pada maksud dari orang yang mengirimnya, melainkan juga pada aturan-aturan yang menyusun kode tersebut -atau, strukturnya (Culler 1980).

Di Prancis, gagasan-gagasan ini diaplikasikan atau diadaptasikan ke dalam berbagai bidang kajian ilmu, menghasilkan sebuah antropologi strukturalis (Claude Lévi-Strauss), sebuah kritik sastra strukturalis (Roland Barthes), sebuah versi strukturalis dari psikoanalisis (Jacques Lacan), dan sebuah versi strukturalis dari Marxisme (Louis Althusser). Di Rusia, ada sebuah perkembangan yang berdiri sendiri, dari para bahasawan Roman Jakobson dan Nicolai Trubetzkoi hingga penelitian-penelitian cerita rakyat oleh Vladimir Propp dan penelitian-penelitian sastra dan budaya Rusia oleh Juri Lotman. Propp, misalnya, meneliti "morfologi" cerita rakyat Rusia, mengidentifikasi tiga puluh satu elemen atau "fungsi" yang sering muncul - sang pahlawan dilarang untuk melakukan sesuatu, larangan itu diabaikan, dan seterusnya (Propp 1928; Lotman dan Uspenskii 1984).

Lalu, apa hubungannya dengan sejarah? Sejarah struktual sangat terkenal, baik mengikuti model Marx maupun model Braudel tapi apakah ada tempat bagi sejarah strukturalis juga? Agaknya tampak bahwa penolakan terhadap sejarah merupakan bagian dari struktur strukturalisme yang dengan sengaja memberikan keistimewaan bagi struktur ("sinkronis") di atas perubahan ("diakronis"). Namun, pertentangan antara strukturalisme dan sejarah jangan disamaratakan. Lévi-Strauss tidak mengabaikan sejarah, dia juga memfokuskan pada topik-topik seperti sejarah komparatif pernikahan. Berthes memasuki

wilayah sejarawan untuk menawarkan sebuah analisis strukturalis menegnai wacana sejarah. Sementara itu, Lotman mencurahkan banyak waktunya untuk penelitian budaya tradisional Rusia abad ke-18 (Lotman dan Uspenskii 1984: 231-56).

Mitos-mitos Yunani kuno, misalnya, telah dianalisis dengan paradigma Propp dan Lévi-Strauss, menekankan elemen-elemen yang sering muncul dan perbedaan hitam putih atau oposisi biner (Vernant 1966).

Salah satu analisis struktural yang paling mengesankan yang dibuat oleh seorang sejarawan adalah penelitian tentang sejarawan lain, yaitu esai karya Francois Hartog mengenai Herodotus. Analisis ini berkonsentrasi pada cara Herodotus menggambarkan pihak "lainnya", yakni orang-orang non-Yunani. Orang Skithia, misalnya, digambarkan tidak hanya berbeda, melainkan juga bertolak belakang dari orang Yunani. Contohnya, orang Yunani tinggal di kota-kota, orang-orang Skithia masih hidup liar; orang Yunani berperadaban, orang Skithia masih "barbar". Namun, ketika Herodotus menggambarkan bangsa Skithia yang diserang bangsa Persia, yang berarti juga serangan pada Yunani, gambarannya menjadi terbalik, yakni bangsa Skithia tampak dilukiskan secara lebih positif. Karya Hartog, seperti juga karya Roland Barthes dan Hayden White, menggambarkan strategi tekstual sejarawan dan apa yang disebut oleh White "isi yang terkandung dalam bentuknya" (*the content of the form*), yakni efek-efek terhadap pesan (Hartog 1980).

Saat bekerja dengan strukturalisme, ada masalah tertentu yang muncul. Beberapa linguis (ahli bahasa) dan kritikus sastra, termasuk Mikhail Bakhtin (1952-3), mengutarakan ketidaksetujuan mereka pada sebuah gagasan mengenai makna yang diabstraksikan dari konteks tempat, waktu, penutur, pendengar, dan situasi. Yang lainnya - khususnya Jacques Derrida dan yang disebut pascastrukturalis

(*poststructuralist*) - menolak dan menyerang pertentangan biner yang termasuk di dalam strukturalisme. Derrida juga menentang determinisme struktural, karena bertolak belakang dengnan keleluasaan makna baik dilihat dari pihak pengirim maupun si penerima, sebuah hal yang telah dibahas dan akan dibahas lagi di bawah ini (Culler 1980; Norris 1982).

Salah satu contoh dari Propp mengilustrasikan beberapa kesulitan yang mungkin dijumpai dalam metode strukturalis. Ia membandingkan dua cerita rakyat Rusia; salah satunya seorang penyihir memberi Ivan sebuah kapal laut yang membawanya ke sebuah kerajaan lain; di cerita lain, seorang ratu memberi Ivan sebuah cincin yang juga memberi hasil sama. Bagi Propp, contoh ini memperlihatkan yang ia sebut sebagai fungsi 14, "sebuah benda magis diberikan pada sang pahlawan". Tentunya sulit menyangkal kemiripan struktur kedua episode itu. Menganlisis cerita dengan cara ini tentunya dapat mencerahkan. Namun, sesuatu yang penting dalam cerita akan hilang bila sebuah elemen, seperti sebuah cincin atau seekor kuda, yang kaya asosiasi dalam berbagai kebudayaan, diganti menjadi simbol *x* atau *y* seperti dalam aljabar. Para sejarawan, sebagaimana para linguis dan kritikus sastra, ingin mendudukkan benda-benda dan asosiasi-asosiasi seperti itu, ke alur cerita dan strukturnya. Mereka tidak dapat menerima strukturalisme tanpa keberatan.

Contoh dari keberatan seperti itu yang diungkapkan dengan terang-terangan bisa diperoleh pada tulisan Jan Vansina, yang cukup berani mendeskripsikan sturkturalisme sebagai sebuah 'pemikiran yang keliru, sebuah metode yang 'tidak sahih' karena prosedur-prosedurnya 'tidak dapat diulangi dan ditiru' (1985: 165). Saya sendir tidak ingin berpendapat sejauh itu. Pertama, saya pikir baik analisis tulisan atau tradisi-tradisi lisan tidak dapat seilmiah yang diharapkan

(*poststructuralist*) - menolak dan menyerang pertentangan biner yang termasuk di dalam strukturalisme. Derrida juga menentang determinisme struktural, karena bertolak belakang dengnan keleluasaan makna baik dilihat dari pihak pengirim maupun si penerima, sebuah hal yang telah dibahas dan akan dibahas lagi di bawah ini (Culler 1980; Norris 1982).

Salah satu contoh dari Propp mengilustrasikan beberapa kesulitan yang mungkin dijumpai dalam metode strukturalis. Ia membandingkan dua cerita rakyat Rusia; salah satunya seorang penyihir memberi Ivan sebuah kapal laut yang membawanya ke sebuah kerajaan lain; di cerita lain, seorang ratu memberi Ivan sebuah cincin yang juga memberi hasil sama. Bagi Propp, contoh ini memperlihatkan yang ia sebut sebagai fungsi 14, "sebuah benda magis diberikan pada sang pahlawan". Tentunya sulit menyangkal kemiripan struktur kedua episode itu. Menganlisis cerita dengan cara ini tentunya dapat mencerahkan. Namun, sesuatu yang penting dalam cerita akan hilang bila sebuah elemen, seperti sebuah cincin atau seekor kuda, yang kaya asosiasi dalam berbagai kebudayaan, diganti menjadi simbol *x* atau *y* seperti dalam aljabar. Para sejarawan, sebagaimana para linguis dan kritikus sastra, ingin mendudukkan benda-benda dan asosiasi-asosiasi seperti itu, ke alur cerita dan strukturnya. Mereka tidak dapat menerima strukturalisme tanpa keberatan.

Contoh dari keberatan seperti itu yang diungkapkan dengan terang-terangan bisa diperoleh pada tulisan Jan Vansina, yang cukup berani mendeskripsikan sturkturalisme sebagai sebuah 'pemikiran yang keliru, sebuah metode yang 'tidak sahih' karena prosedur-prosedurnya 'tidak dapat diulangi dan ditiru' (1985: 165). Saya sendir tidak ingin berpendapat sejauh itu. Pertama, saya pikir baik analisis tulisan atau tradisi-tradisi lisan tidak dapat seilmiah yang diharapkan

Vansina. Kedua, saya tetap meyakini bahwa - meski pertentangan biner bukan satu-satunya pola yang dapat ditemukan dalam kebudayaan - sumbangsih gerakan stuktruralisme adalah meningkatnya kepekaan kita pola-pola seperti itu.

Kembalinya Sang Aktor

Dalam beberapa tahun terakhir, ada reaksi terhadap dominansi berbagai macam penjelasan struktural. Sosiolog Prancis Alain Touraine (1984), misalnya, telah menyerukan "kembalinya sang aktor" dan berpendapat bahwa mengkaji gerakan sosial itu penting (inti) untuk sosiologi. Antropolog Amerika Jonathan Friedman mengkritik catatan globalisasi (dibahas pada halaman berikutnya) yang berbicara mengenai percampuran budaya. "Budaya tidak mengalir dan bercampur satu sama lainnya," katanya, tapi para aktor melihat dunia dengan cara ini (1994: 195-232).

Para sejarawan juga telah bereaksi menentang soal struktur. Para pendukung Marx dan Braudel telah dituding - bukan untuk pertama kalinya - memisahkan masyarakat dari sejarah, dan bahkan dituduh "bukan sejarah" (*unhistorical*), dalam artian hanya meneliti struktur-struktur yang statis dengan menafikan perubahan dari waktu ke waktu. Meski tuduhan-tuduhan ini umumnya berlebihan, usaha-usaha untuk mengombinasikan analisis struktural dan analisis sejarah menimbulkan masalah yang perlu didiskusikan, terutama masalah determinisme versus kebebasan. Akan jelas bahwa masalah seperti ini - salah satu dari masalah-masalah filsafat yang berlarut-larut - tidak akan terpecahkan dalam tulisan singkat dalam buku ini. Bagaimana pun, masalah ini perlu diangkat.

Salah satu cara untuk mengaitkan struktur dengan agen adalah melalui psikologi individual dan kolektif. Sejauh ini, psikologi telah

berperan besar sebagaimana tampak dalam uraian buku ini. Di Amerika Serikat pada tahun 1950-an, sebuah istilah baru muncul dan beredar untuk menandai sebuah pendekatan baru, yaitu "psikosejarah" (*'psychohistory'*). Pengkajian terhadap Luther muda yang dilakukan analis kejiwaan (psikoanalis) Erik Erikson (1958)menimbulkan perdebatan hangat. Sementara itu, Ketua Asosiasi Sejarawan Amerika, yang adalah seorang negarawan yang disegani, membuat kejutan di kalangan para koleganya dengan mengatakan bahwa "tugas yang menunggu' para sejarawan adalah mengadopsi psikologi secara lebih serius dibanding dengan masa-masa sebelumnya (Langer 1958). Sejak itu, jurnal-jurnal yang bertemakan psikosejarah diterbitkan, dan pemimpin-pemimpin seperti Gandhi atau Hitler diteliti dari sudut pandang ini (E. Erikson 1970; Waite 1977).

Namun, perkawinan antara sejarah dan psikologi sepertinya terus tertangguhkan tanpa batas waktu yang pasti. Saat ini pun, meski ada usaha untuk membawa sejarawan, misalnya, Peter Gay (salah satu dari sedikit anggota profesi itu yang telah menjalani pelatihan analisis), ini tetap menjadi "tugas" berikutnya, bukan "tugas" saat ini.

Keengganan sejarawan untuk mengadopsi psikologi – selain dari penolakan teori di kalangan empiris – pastilah karena banyaknya versi yang saling bersaing – seperti psikologi Freudian, neo-Freudian, Jungian, psikologi perkembangan, dan seterusnya. Penyebab lain tentulah karena sulitnya mengaplikasikan metode-metode Freud pada orang yang telah meninggal, yang lebih bertumpu pada dokumen-dokumen psiko-analisis ketimbang manusia. Namun, penyebab yang lain lagi ialah karena waktu yang kurang tepat bagi terjalinnya perpaduan antara sejarah dan psikologi, yaitu para sejarawan saat itu sedang cenderung menjauhkan diri dari "oran-orang hebat" dan lebih memfokuskan kepada masyarakat banyak. Bagi sejarawan masa itu,

persoalan kepribadian Hitler, misalnya, tidak sepenting sikap orang Jerman yang mudah terpengaruh oleh gaya kepemimpinannya.

Lalu, apa pula yang dimaksud dengan psikologi kolektif? Pada tahun 1920-an dan 1930-an, sejumlah sejarawan, terutama dua sejarawan Prancis – Marc Bloch dan Lucien Febvre – menyebarluaskan dan mencoba mempraktikkan apa yang mereka sebut sebuah "psikologi sejarah" yang berlandaskan buakn pada Freud, melainkan pada psikolog Prancis, seperti Charles Blonde;, Henry Wallon, dan Lucien Levy-Bruhl. Namun, para pendahulu mereka, dikenal sebagai sejarawan mentalitas, yang umumnya mengalihkan perhatian mereka dari psikologi ke antropologi.

Para antropolog dan sosiolog juga telah menjaga jarak dengan psikologi. Durkenheim mendefinisikan sosiologi sebagai ilmu mengenai masyarakat, sedangkan psikologi adalah ilmu tentang individu. Pada tahun 1930-an dan 1940-an, ada sejumlah usaha untuk mendekatkan kedua disiplin ilmu, seperti karya mazhab "kebudayaan dan kepribadian" Amerika (termasuk Margaret Mead dan Ruth Benedict), atau sintesis pandangan Marx dan Freud yang diajukan oleh Erich Fromm, atau juga sintesis pendapat Weber dan Freud oleh Norbert Elias. Relevansi pendekatan bagi sejarawan adalah jelas. Bila kepribadian "dasar" berbeda dari masyarakat yang satu dengan masyarakat lainnya, tentu juga berbeda dari periode ke periode lainnya. Karya mazhab kebudayaan dan kepribadian itu - pembedaannya antara "budaya malu" dan "budaya merasa bersalah", misalnya - mendasari penelitian klasik mengenai Yunani kuno oleh E.R. Dodds (1951), yang mengutip Benect dan Fromm. Akan tetapi, secara umum karya-karya ini hanya sedikit pengaruhnya dalam praktik sejarah.

Bagaimana pun, proses pendekatan ini tidak berlaku lama. Para antropolog semakin tidak menyukai gagasan karakter nasional atau

"karakter sosial", dan lebih suka bekerja dengan gagasan kebudayaan yang lebih fleksibel. Maraknya perkembangan antropologi sejarah, yang memusatkan analisisnya pada gagasan kebudayaan ini, merupakan salah satu perkembangan antardisiplin ilmu yang paling berhasil. Namun, keberhasilan seperti ini seharusnya tidak membutakan kita terhadap potensi proyek yang tertunda itu, yaitu psikologi sejarah. Teori psikologi dapat berguna bagi para sejarawan setidaknya melalui tiga cara yang berbeda.

Pertama, sejarawan terbebas dari asumsi-asumsi yang berdasarkan "akal sehat" mengenai sifat manusia, asumsi-asumsi yang sebenarnya menjadi lebih kuat karena tidak diakui, bila bukan tidak disadari, ketepatan maknanya dalam istilah kaum Freudian. Sebagaimana Peter Gay katakan, "Sejarawan profesional selalu merupakan psikolog - seorang psikolog amatir" (1985: 6) Teori (atau tepatnya, teori yang menentang) dapat mengungkapkan alasan rasional dari perilaku yang tampaknya irasional dan sebaliknya, sehingga sejarawan tidak berani terlalu mudah berasumsi bahwa satu individu atau kelompok tertentu bertindak secara rasional, dan mengabaikan orang atau kelompok lain sebagai tidak rasional ("fanatik", "berdasarkan takhayul", dan sebagainya).

Kedua, teori psikologi memberikan sumbangan kepada proses proses kritik sumber. Untuk menggunakan sebuah otobiografi atau buku harian sebagai bukti sejarah secara tepat, sebagaimana seorang psikoanalis terkemuka sarankan, perlu dipertimbangkan tidak hanya kebudayaan tempat tulisan terkait ditulis dan konvensi sastra alirannya, melainkan juga usia penulis dan posisinya dalam siklus kehidupan (E. Erikson 1958: 701-2). Demikian pula, seorang psikolog sosial pernah menyarankan agar kita semua menulis ulang biografi kita di setiap waktu sebagaimana ditulis ulangnya *Soviet Encyclopaedia* yang terkenal itu.

Sejarawan lisan juga telah mulai mempertimbangkan adanya unsur fantasi dalam keterangan lisan yang mereka kumpulkan dan kebutuhan-kebutuhan psikologis yang mendasari fantasi itu (Samuel dan Thompson 1990: 7-8, 55-7, 143-5). Perbedaan antara fantasi siang hari dengan mimpi sangatlah tipis. Contoh psikoanalis dari berbagai mazhab mungkin mendorong para sejarawan untuk memanfaatkan sejenis sumber yang jarang dipelajari: mimpi (atau, lebih tepatnya, catatan mimpi).

Sebuah kasus yang cocok untuk diteliti dengan cara ini adalah kajian William Laud, Uskup Agung Canterhury, dan, tuannya, Charles I – seorang pendukung kaum Puritan. Laud agaknya merupakan contoh klasik dari sebuah gejala rendah diri (*inferiority complex*), karena berasal dari status rendahan, keturunan rendahan, dan berperilaku agresif. Namun, bagaimana seorang sejarawan dapat menunjukkan bahwa Laud benar-benar merasa rendah diri, cemas, atau gamang? Pada titik ini mimpi mungkin dapat menjelaskannya.

Antara tahun 1623 dan 1643, Laud mencatat tiga puluh mimpinya dalam buku hariannya. Dua pertiga dari mimpi-mimpinya itu mengenai bencana, atau setidaknya situasi-situasi yang memalukan. Misalnya, "aku bermimpi bahwa Raja tersinggung dengan saya, dan akan menghukum aku tanpa mengatakan alasannya." Bagi sejumlah psikolog, mimpi seorang raja melambangkan ayah si pemimpi. Bagi yang lain, semua tokoh dalam mimpi mewakili aspek-aspek kepribadian si pemimpi. Namun, dalam kasus ini sulit untuk menolak kesimpulan bahwa Laud memang cemas mengenai hubungannya dengan raja, dan bahwa kesombongan yang dikeluhkan orang-ornag yang hidup pada masa itu menyiratkan kurangnya rasa percaya diri (Burke 1997: 23-42).

Ketiga, para psikolog memberikan kontribusi dalam perdebatan tentang hubungan antara individu dan masyarakat. Misalnya,

mereka telah mempertimbangkan psikologi para pengikut dan para pemimpin - kebutuhan akan figur ayah (*father-figure*), misalnya. Dari perspektif ini, keberadaan karisma yang telah dibahas di atas menjadi lebih mudah dipahami.

Selain itu, beberapa psikolog juga membahas kembali hubungan antara individu dan masyarakat a mengenai cara membesarkan anak dalam budaya-budaya yang berbeda, dan diskusi ini juga dapat mencerahkan masalah-masalah sejarah. Sebagai contoh, sebuah studi dari Amerika pada masa kolonial yang terilhami oleh Freud dan Erikson, membedakan tiga "temperamen" dasar dan menjelaskan pembentukan temperamen ini dengan mengaitkannya dengan membesarkan anak. Orang yang bertemperamen "*evangelis*" (saleh) berciri memusuhi diri sendiri, dan merupakan hasil dari disiplin yang ketat. Orang yang bertemperamen "moderat", yang ciri utamanya adalah pengendalian diri, mengalami masa kecil yang yang lebih moderat, kemauan-kemauan mereka lebih diarahkan ketimbang dihancurkan pada masa kanak-kanaknya. Akhirnya, orang yang bertemperamen "*genteel*" (santun), yang berciri rasa percaya diri besar, pada masa kecilnya diperlakukan dengan kasih sayang dan bahkan dimanja. Tentu saja jenis karakter ini dapat ditemukan dalam budaya lain juga, dan untuk menambahkan nuansa bisa dilakukan studi banding. Tapi, sejauh ini belum ada studi banding tentang pemeliharaan anak dengan menggunakan perspektif sejarah, sementara kajian sejarah yang bersifat komparatif sedikit sekali (Greven 1977).

Para sejarawan yang kajiannya lebih memusatkan perhatiannya pada kebudayaan dan masyarakat telah semakin dekat dengan psikolog dalam perspektif yang berbeda. Ini terjadi dalam sebuah bidang: sejarah emosi. Nietzsche mempermasalahkan sejarawan mengabaikan emosi, dan Febvre mendesak mereka untuk mempelajari topik itu,

tapi nasihatnya tidak diperhatikan oleh banyak orang terpelajar hingga tahun 1980-an. Sejak itu, ada kenaikan - yang mungkin lebih tepat disebut lonjakan - pemusatan dalam sejarah cinta, cemburu, marah, takut, air mata, dan sebagainya (Stearns dan Stearns 1986, Naphy dan Roberts 1997; Rosenwein 1998; Gouk dan Hills 2004).

Penelitian tentang, yang kadang-kadang disebut ilmu tentang emosi, (*emotionology*) memunculkan beberapa masalah sulit. Misalnya, apa yang disebut emosi? Menurut psikolog Paul Ekman, ada enam emosi dasar dalam setiap kebudayaan, yaitu kebahagiaan, kesedihan, amarah, ketakutan, rasa jijik, dan keterkejutan. Atas pandangan ini, linguis asal Polandia, Anna Wierzbicka, bereaksi dengan menekankan kesulitan menerjemahkan deskripsi emosi tertentu ke dalam bahasa lain, dan bahaya menangani kategori-kategori rakyat dari bahasa ibu kita sendiri seolah-olah semuanya bersifat universal (Ekman dan Davidson 1994; Wierzbicka 1999).

Untuk menghindari hal itu, agaknya lebih baik berkonsentrasi pada cara-cara "mengelola" emosi dalam budaya yang berbeda. Ini adalah pendekatan dari sejarawan William Reddy. Reddy (2003) yang bekerja dengan konsep-konsep seperti "rezim (*regime*) dan "kinerja" (*performance*) dari emosi dengan pendekatan antropologi dan psikologi. Pendekatan ini digunakan untuk mencoba menjembatani kesenjangan antara keduanya. Metafora-metafora teater meliputi diskusi-diskusi dengan topik terbaru: "repertoar emosi", misalnya, "naskah" yang ada dalam budaya tertentu, dan "skenario"- dengan kata lain, kaitan antara situasi tertentu dan emosi tertentu (cf. Burke 2004b).

Diskusi-diskusi tentang hubungan antara individu dan masyarakat ini berada di tengah, antara pernyataan biasa mengenai kebebasan atau determinisme. Mereka menghasilkan kecocokan antara rasionalitas publik dan motif pribadi atau emosi dan mengacu

pada tekanan sosial atas individu, yang kurang lebih sulit (bukan mustahil) untuk ditolak. Juga dipusatkan adanya kendala sosial, tetapi mengurangi wilayah pilihan, ketimbang menuntut individu untuk berperilaku dengan cara tertentu. Bagaimana pun, struktur dapat dilihat sebagai pemberdayaan dan menghambat baik agen individual maupun kolektif (Sewell 1992).

Di Inggris, Anthony Giddens menyatakan bahwa oposisi antara agen dan struktur dapat diselesaikan atau dipecahkan dengan berpusat pada peran aktor-aktor sosial dalam proses "strukturasi" (1979: cf. 2; cf. Bryant dan Jary 1991). Ide penataan sebagai sebuah proses menimbulkan pertanyaan perubahan sosial, yang akan dibahas dalam bah berikut.

BAB 5

TEORI SOSIAL DAN PERUBAHAN SOSIAL

Pada bab-bab sebelumnya, tampak pendekatan tertentu, mulai dari fungsionalisme sampai strukturalisme,banyak dikritik karena gagal untuk memperhitungkan perubahan. Bagaimana cara memperhitungkan perubahan? Dapatkah diserahkan melulu kepada para sejarawan dan konsep-konsep tradisional mereka, atau para teoretisi sosial juga memiliki kontribusi tertentu? Apakah ada teori perubahan sosial, atau setidaknya sebuah model perubahan sosial yang nyata?

Perlu ditekankan dari awal bahwa istilah "perubahan sosial" bersifat taksa. Istilah ini kadang-kadang digunakan dalam arti sempit, mengacu kepada perubahan dalam struktur sosial (keseimbangan antarkelas sosial, misalnya), tetapi juga tak jarang dipakai dalam arti yang jauh lebih luas, mencakup organisasi politik, ekonomi, dan budaya. Dalam bab ini, arti yang lebih luas akan lebih ditekankan.

Seperti filsafat sejarah, yang tidak dapat secara utuh dibedakan, model-model atau teori-teori perubahan sosial memiliki beberapa kelompok utama. Ada yang memusatkan faktor internal dalam perubahan, dan sering menggambarkan masyarakat dengan metafora organik seperti "pertumbuhan", "evolusi",dan "pembusukan" ("*decay*"); ada yang menekankan faktor-faktor eksternal dan menggunakan istilah-istilah seperti "peminjaman", "difusi", atau "peniruan". Di antaranya memakai model bersifat linear, seperti

filosofi sejarah Kristen-Yahudi atau model "modernisasi", sementara model lainnya bersifat siklikal (*cyclical*), seperti pandangan klasik tentang perubahan yang diangkat kembali oleh Machiavelli dan lain-lain pada masa Renaissance, atau ide-ide yang mendasari karya sejarawan besar Arab abad ke-14, Ibn Khaldun.

Memang tidak akan pernah ada model perubahan sosial yang memuaskan para sejarawan secara sempurna, karena secara profesional mereka justru tertarik atas keragaman dan perbedaan. Oleh karena itu, sebagaimana dikatakan oleh sosiolog Inggris Ronald Dore, "Anda tidak dapat membuat telur dadar sosiologi tanpa melanggar beberapa telur sejarah." Demikian, sejarawan kiranya menarik pelajaran dari perdebatan atas model-model saingan, karena kesadaran atas alternatif memberikan inspirasi untuk menghasilkan sesuatu.

Kedua model utama perubahan sosial adalah model konflik dan model evolusi, atau, untuk mudahnya, Marx dan Spencer.

Model Spencer

"Spencer"adalah sebuah label untuk model yang menekankan perubahan sosial yang pelan-pelan dan kumulatif ("evolusi" sebagai lawan dari "revolusi"), dan pada dasarnya perubahan itu ditentukan dari dalam ("endogen" sebagai lawan dari "eksogen". Proses endogen ini sering digambarkan sebagai "diferensiasi struktural"- dengan kata lain, sebuah perubahan dari yang sederhana, tidak terspesialisasi dan informal ke yang kompleks, terspesialisasi, dan formal, atau dengan kata-kata Spencer sendiri, perubahan dari "homogenitas inkoheren' ke "heterogenitas koheren" (Sanderson 1990: 10-35; *on Spencer himself*, Peel 1971). Hal itu secara umum disebut model perubahan yang digunakan baik oleh Durkheim maupun Weber.

Durkheim, yang tidak sependapat dengan Spencer mengenai isu-isu fundamental, seperti telah dibahas di atas, mengikuti cara

Spencer dalam menggambarkan perubahan sosial dalam istilah-istilah dasar evolusi. Ia menekankan penggantian secara perlahan-lahan 'solidaritas mekanis' (dengan kata lain, solidaritas sejenis) dengan "solidaritas organik", yang lebih kompleks, yaitu solidaritas komplementer (saling melengkapi), berkat semakin tegasnya pembagian kerja dalam masyarakat (Durkheim 1893; cf. Lukes 1973: ch. 7). Sementara itu, Weber cenderung menghindari istilah "evolusi", tapi pad awaktu yang sama ia memandang sejarah dunia sebagai kecenderungan yang perlahan tetapi pasti menuju bentuk-bentuk organisasi yang lebih kompleks dan impersonal seperti birokrasi dan kapitalisme. Oleh karena itu, sintesis dari ide-ide Durkheim dan Weber mengenai perubahan sosial terbukti dapat dilakukan, sebagaimana yang dilakukan oleh Talcott Parsons dan pakar lainnya.

Hasilnya adalah model "modernisasi", yang di dalamnya proses perubahan dipandang esensial secarsebagai sebuah pengembangan dari dalam, dan dunia luar hanya sebagai pemberi stimulus untuk "adaptasi". Berikut ini, "masyarakat tradisional" dan "masyarakat modern" disajikan sebagai tipe-tipe antitesis berikut:

1. Hierarki sosial tradisional didasarkan pada kelahiran ("*ascription*")dan mobilitas sosialnya rendah. Sebaliknya, hierarki modern didasarkan pada merit ("prestasi"), dan mobilitas sosialnya tinggi. Sebuah masyarakat "*estates*"(sistem tuan tanah, *lord*) telah digantikan oleh masyarakat yang terdiri atas "kelas-kelas", yang memiliki kesempatan yang setara. Selain itu, dalam masyarakat tradisional, unit dasarnya adalah kelompok kecil yang di dalamnya saling kenal, atau disebut "komunitas" *(gemeinschaft)*. Namun, setelah adanya konsep modernisasi, inti dasarnya adalah masyarakat luas yang impersonal *(gesellschaft)*, "Masyarakat" dengan M huruf besar. Di bidang ekonomi, impersonalitas ini mengambil

bentuk pasar, dengan "tangan yang tidak kasatmata" (*the invisible hand*), sebagaimana disebut Adam Smith; sementara di bidang politik, bentuk unit dasarnya adalah apa yang disebut Weber sebagai "birokrasi". Dengan perkataan lain, menurut istilah Parsons, standar-standar perilaku universal menggantikan standar-standar yang dianggap hanya berlaku untuk kelompok-kelompok tertentu saja ("universalisme" versus "partikularisme"). Tentu kelompok-kelompok yang saling kenal tadi tidak hilang, melainkan beradaptasi dengan situasi baru. Untuk dapat berperan di masyarakat yang lebih luas, diambil bentuk perkumpulan sukarela dengan tujuan spesifik - profesi-profesi, gereja-gereja, klub-klub, partai-partai politik, dan sebagainya, sehingga menggambarkan munculnya "modal sosial" .

2 Modus-modus antitesis organisasi sosial ini berkaitan dengan sikap-sikap antitesis (jika bukan "mentalitas'), misalnya, sikap untuk berubah. Dalam masyarakat tradisional, yang perubahannya lambat, orang cenderung menghindari perubahan atau tidak menyadari bahwa perubahan telah terjadi ("amnesia struktural', dibahas di atas). Di sisi lain, anggota masyarakat modern, yang perubahannya cepat dan konstan, sangat menyadari, mengharapkan, dan menyetujui perubahan. Karena itu, tindakan-tindakan dibenarkan atas nama "peningkatan" atau "kemajuan", sementara lembaga-lembaga dan ide-ide dikutuk sebagai "kuno", atau ketinggalan zaman, dan masyarakat yang lebih tradisional dianggap rendah sebagai "terbelakang/kemunduran". Kemanusiaan, atau sebagian besarnya, telah bergeser dari situasi yang dulunya memandang kata "baru" sebagai sebuah penyimpangan ke situasi yang justru menganggap kata itu sebagai suatu keharusan. Masa

depan dianggap bukan sebagai reproduksi masa kini belaka, melainkan sebagai ruang untuk pengembangan proyek dan kecenderungan (*trend*) (Koselleck 1985: 3-20).

3 Beberapa kontras lain dapat ditambahkan ke dalam kontras-kontras mendasar ini. Budaya masyarakat tradisional sering dkatakan sebagai religius, magis, dan bahkan tidak rasional, sementara masyarakat modern dipandang sebagai sekuler, rasional, dan ilmiah. Weber, misalnya, menganggap baik sekularisasi maupun rasionalisasi adalah karakteristik inti dari proses modernisasi. Dia menekankan peran "pertapaan (asketsisme) duniawi" (*innerweltliche Askese*) dan "kekecewaan pada dunia" (*Entzauberung der Welt*) dalam kebangkitan kapitalisme. Dia juga menganggap birokrasi sebagai bentuk yang lebih rasional dari organisasi politik daripada yang digantikannya. Namun, pemakaian istilah "rasional' tidak berarti bahwa Weber sepenuhnya menyetujui birokratisasi. Dia merasa gamang akan apa yang ia sebut "kandang besi" dari dunia modern, ketika semua orang harus tunduk pada aturan-aturan yang tidak luwes.

Kesejajaran model perubahan sosial-budaya ini dengan model-model terkenal tertentu dari pertumbuhan ekonomi dan pembangunan politik mungkin cukup jelas. Misalnya, para teoretisi pertumbuhan ekonomi menekankan konsep "lepas landas" dari sebuah masyarakat pra-industri yang dipandang sebagai statis ke masyarakat industri selalu mengalami pertumbuhan. 'Kepentingan bersama pun terhimpun, seperti sediakala, menjadi kebiasaan-kebiasaan masyarakat dan struktur kelembagaannya" (Rostow 1958). Demikian juga para ahli pembangunan politik menekankan penyebaran partisipasi politis serta munculnya birokrasi, dan telah mencatat munculnya gerakan-

gerakan sosial di Barat sejak akhir abad ke-18 dan seterusnya (Lerner 1958; Tilly 2004).

Kontribusi disiplin ilmu lain telah membantu penjelajahan perbedaan antara masyarakat tradisional dan modern. Para ahli geografi, misalnya, telah menggagas bahwa modernisasi itu terkait dengan perubahan konsepsi ruang yang sekarang dianggap abstrak atau "dapat dikosongkan", dalam arti dapat disesuaikan dengan berbagai tujuan, bukan hanya terikat pada fungsi tertentu (Sack 1986). Para ahli psikolog sosial telah menggambarkan perkembangan kepribadian "modern", yang ditandai dengan meningkatnya pengendalian diri dan juga oleh kemampuan berempati pada orang lain. Para antropolog sosial telah membedakan mode pemikiran tradisional, yang relatif konkret dan tertutup, dengan yang modern, yang lebih abstrak dan lebih "terbuka" (dengan kata lain, sadar akan ide-ide alternatif) (Horton 1967, 1982).

Namun, selama sekitar tiga puluh tahun terakhir, para ahli ilmu sosial telah menjadi semakin tidak sependapat dengan asumsi-asumsi yang mendasari model ini, seperti ide keterbelakangan dan keniscayaan dan manfaat dari jenis perubahan sosial tertentu (Tipps 1973; Knöbl 2003). Di bidang sejarah ekonomi pun, ide kemajuan ke arah masyarakat yang lebih makmur pun telah ditentang, dan sebagai alternatifnya, diusulkan model ekologis, yang menganut pandangan bahwa inovasi ekonomi pada dasarnya adalah suatu reaksi terhadap habisnya sumber daya tertentu sehingga muncul kebutuhan untu menemukan penggantinya (Wilkinson 1973). Sementara itu, para sejarawan budaya keberatan dengan konsep residual, yang didefinisikan sebagai sesuatu yang tidak modern, seperti konsep konsensual, yang mengabaikan konflik dalam tradisi, dan sebagai sebuah konsep statis, cara-cara tradisi dinafikan untuk disesuaikan dengan keadaan-keadan yang berubah, sekalipun sering tidak diakui bahwa penyesuaian ini

sedang berlangsung (Rudolph 1967; Hobsbawm dan Ranger 1983; Heesterman 1985: 10-25).

Memang, dalam beberapa tahun terakhir model evolusi telah dikritik secara tajam sehingga sangat adil bila kita memulai dengan menunjukkan kelebihan-kelebihannya. Gagasan tentang urutan perubahan sosial yang, jika bukan keharusan, setidaknya cenderung untuk saling susul satu sama lain, bukanlah sesuatu yang harus ditolak oleh para sejarawan. Gagasan "evolusi" Darwin sebaiknya tidak ditolak dengan begitu pula. W. G. Runciman telah menyatakan bahwa "proses evolusi masyarakat analog dengan seleksi alam, meskipun tidak sama sekali dengan seleksi alam itu", menekankan apa yang ia sebut 'seleksi kompetitif atas kebiasaan-kebiasaan" (1983-9: ii 285-310). Banyak bidang, terutama sejarah militer dan ekonomi, di mana gagasan persaingan paling jelas, sangat tepat untuk didekati dengan cara ini.

Ilustrasi lain yang menarik tentang kelebihan-kelebihan model Spencer adalah kajian Joseph Lee (1973) mengenai masyarakat Irlandia sejak Kelaparan Besar (*the Great* Famine) pada tahun 1840-an. Studinya ini disusun di sekitar konsep modernisasi dalam harapan, sebagaimana tampak dalam kata pengantarnya. Ia ingin membuktikan bahwa konsep itu "tidak terpengaruh oleh kecenderungan parokial yang terkandung dalam konsep-konsep yang lebih emotif seperti *gaelicization* (Gael adalah nama lain untuk bangsa Celt di Irlandia dan Skotlandia) dan *anglicization* (inggrisiasi)". Dalam hal ini, perspektif komparatif memungkinkan yang umum dilihat secara khusus, dan memberikan penjelasan yang lebih mendalam dan struktural tentang perubahan-perubahan lokal yang dibuat para sejarawan setempat selama ini.

Untuk gambaran lain tentang kelebihan model ini, mari kita lihat kasus di Jerman. Para sejarawan yang pendekatannya berbeda-

beda terhadap masa lalu, seperti Thomas Nipperdey dan Hans - Ulrich Wehler telah membahas perubahan-perubahan dalam masyarakat Jerman mulai akhir abad -18 tentang modernisasi. Nipperdey, misalnya, telah menjelaskan pertumbuhan asosiasi-asosiasi sukarela pada tahun-tahun sekitar 1800 sebagai bagian dari pergeseran umum dari "masyarakat *estate*" yang tradisional menjadi "masyarakat kelas" yang modern (1976: 174-205).

Sementara itu, teori Wehler (1987) membuat sumbangan tersendiri dengan konsepnya "modernisasi defensif", yang digunakan untuk memberi karakter reformasi agraria, administrasi, dan militer yang dilakukan di Prusia dan negara-negara lain di Jerman antara 1789 dan 1815. Menurutnya, semua itu pada dasarnya merupakan sebuah reaksi terhadap apa yang kelas penguasa anggap sebagai ancaman dari Revolusi Prancis dan Napoleon.

Ide tentang modernisasi ini jelas mampu digunakan secara lebih luas. Gagasan tradisional ihwal "Kontra-Reformasi", misalnya, yang diilhami istilah "kontra-revolusi", menyatakan bahwa Gereja Katolik mereformasi atau memodernisasi dirinya pada pertengahan abad ke-16 sebagai reaksi terhadap Reformasi Protestan. Selain itu, sejumlah gerakan reformasi pada abad ke-19, dari "Angkatan Muda Turki" di Kerajaan Ottoman hingga "restorasi" Meiji di Jepang, dapat dilihat sebagai tanggapan terhadap ancaman dari kebangkitan Barat.

Sekarang kita kembali ke ihwal kelemahan-kelemahan teori ini. Karena dirumuskan di negara-negara yang sedang dalam proses industrialisasi pada akhir abad ke-19, model modernisasi diuraikan pada tahun 1950 untuk menjelaskan perubahan di Dunia Ketiga (negara-negara "terbelakang", demikian disebut pada waktu itu). Tidak mengherankan bila para sejarawan Eropa, khususnya ahli sejarah Eeropa pra-industri, menemukan kesenjangan antara model yang mereka pakai dan masyarakat tertentu yang mereka teliti. Mereka

menyatakan ada tiga jenis keraguan utama, tentang arah, penjelasan, dan mekanisme perubahan sosial.

(l)Dengan memperluas wawasan kita hingga satu atau dua abad terakhir, tampak bahwa perubahan tidaklah linear (bukan garis lurus), dan sejarah bukanlah merupakan 'jalan satu arah'. Dengan kata lain, masyarakat tidak selalu bergerak searah dengan peningkatan sentralisasi, kompleksitas, spesialisasi, dan sebagainya. Beberapa penganut teori modernisasi, Shmuel Eisenstadt (1973), umpamanya, tahu betul apa yang ia sebut sebagai "regresi desentralisasi", tetapi laju teori ini berlawanan arahnya. Regresi belum bisa menerima analisis mendalam yang tentunya dibutuhkan (cf. Runciman 1983-9: ii 310-20).

Salah satu contoh kecenderungan regresif yang sangat terkenal bagi para sejarawan adalah Eropa pada saat kemunduran Kekaisaran Romawi dan invasi orang-orang "barbar" (sebuah kategori yang layak untuk dikaji ulang dengan antropologi sejarah). Krisis struktural Kekaisaran Romawi pada abad ke-3 berlanjut dengan runtuhnya pemerintah pusat, kejatuhan kota-kota, dan kecenderungan yang meningkat untuk otonomi daerah baik dalam hal ekonomi maupun politik. Lombardia, Visigoth, dan penakluk-penakluk lainnya diizinkan menerapkan undang-undang mereka sendiri, sehingga pergeseran dari "universalisme" ke "partikularisme" terjadi. Upaya para kaisar untuk memastikan bahwa anak-anak laki-laki menjadi penerus pekerjaan ayah mereka masing-masing menunjukkan bahwa adanya pergeseran dari prestasi ke askripsi (asal-usul). Pada waktu yang sama, Kristen menjadi agama resmi Kekaisaran Romawi, setelah Kasiar Konstantius memeluk aagama itu. Gereja menjadi semakin penting dalam kehidupan budaya, politik, dan bahkan ekonomi, sementara sikap-sikap sekuler

semakin berperan pula dalam kehidupan nonduniawi (Brown 1971).

Dengan kata lain, kasus almarhum Kekaisaran Romawi menggambarkan pertentangan arah proses "modernisasi" di hampir setiap ranah sosial. Pertentangan arah yang sempurna itu agaknya dapat diambil sebagai bukti bahwa ada hubungan kecenderungan-kecenderungan yang berbeda, sebagaimana diasumsikan oleh para pendukung model Spencer, dan dengan demikian mendukung teori-teori evolusi sosial. Meski begitu, teori-teori ini terlalu sering diajukan dalam bentuk yang menyiratkan bahwa regresi tidak terjadi. Fakta bahwa istilah "urbanisasi", "sekularisasi", dan "diferensiasi struktural" tidak memiliki antonimi dalam bahasa sosiologi lebih mencerminkan asumsi para sosiolog daripada sifat dari perubahan sosial.

Istilah "modernisasi" sendiri mengesankan suatu proses yang linear. Namun, para sejarawan yang cerdas menyadari benar bahwa kata "modern" – yang, ironinya, sudah digunakan di Abad Pertengahan – memiliki makna yang berbeda pada setiap abad yang berbeda. Bahkan, cara konsep ini digunakan oleh Ranke dan Burckhardt, yang mereka yakini bahwa sejarah modern dimulai pada abad ke-15, pada saat ini tampak kuno. Ranke menekankan pembetukan negara, sementara Burckhardt menekankan individualisme. Namun, tak satu pun dari mereka menyinggung industrialisasi. Hal ini tidak mengherankan, karena Revolusi Industri belum merambah dunia berbahasa Jerman pada saat Ranke menulis *Latin and Teutonic Nations* (1828) atau bahkan ketika Burckhardt menulis *Civilization of the Renaissance* (1860).

Bagaimana pun modernitas Ranke dan Burckhardt bukan milik kita. Dengan kata lain, masalah modernitas adalah terus

terjadi perubahan (Kolakowski 1990; Latour 1993). Akibatnya, para sejarawan terpaksa menggunakan istilah "awal-moder", yang kata-katanya saling kontradiktif, untuk merujuk pada periode akhir Abad Pertengahan dan awal Revolusi Industri. Baru-baru ini, para sosiolog dan lain-lain telah mengadopsi istilah bermasalah lain, seperti "pascamodern", untuk menggambarkan perubahan sosial dan budaya dari generasi terakhir.

(2) Para sejarawan meragukan penjelasan tentang perubahan sosial yang dibangun dalam model modernisasi (model Spencer), terutama asumsi bahwa perubahan pada dasarnya bersifat internal terhadap sistem sosial, pengembangan potensi, pertumbuhan cabang-cabang. Asumsi ini baru dapat terjadi jika suatu masyarakat tertentu diisolasi dari masyarakat lain di dunia, Namun, dalam praktikknya perubahan sosial sering dipicu oleh bertemunya kebudayaan-kebudayaan. Dalam hal penaklukan dan kolonisasi pada khususnya, dengan adanya dampak dahsyat kekuatan eskternal di luar masyarakat yang sedang dikaji, maka tidak tepat jika kasus-kasus itu dibahas hanya dari perspektif stimulus ke adaptasi, yang menurut model Spencer merupakan satu-satunya fungsi yang dimainkan oleh faktor-faktor eksternal (Foster 1960).

(3) Jika kita ingin memahami mengapa perubahan sosial terjadi, strategi yang baik untuk memulainya adalah dengan mengamati bagaimana perubahan itu terjadi. Sayangnya, model Spencer hanya mengandung sedikit acuan tentang mekanisme perubahan. Kurangnya referensi ini mendorong asumsi yang tentang pergerakan unlinearitas, dan memberikan kesan bahwa proses perubahan merupakan tahapan yang berlangsung mulus dan terjadi hampir secara otomatis, seolah-olah kita hanya

perlu menaiki ke eskalator. Sebuah contoh eksplisit yang tidak lazim tentang apa yang kita sebut "model eskalator" adalah penelitian ekonom Walter Rostow mengenai tahap-tahap pertumbuhan ekonomi, dari "masyarakat tradisional", lalu "tinggal landas', akhirnya "tahap konsumsi massal".

Sebaliknya, sejarawan ekonomi Alexander Gershenkron berpendapat bahwa negara-negara yang agak telat melakukan industrialisasi, seperti Jerman dan Rusia, tidak mengikuti model industrialisasi awal, terutama Inggris. Dalam kasus Jerman dan Rusia ini, peran negara lebih besar, dan motif keuntungan kurang penting. Model awal tidak cocok lagi untuk pendatang baru, terutama karena mereka ingin cepat-cepat mengejar ketertinggalan dari para pendahulunya (Rostow 1958; Gershenkron 1962: 5-30). Para pendatang baru ini memiliki kelebihan dan kekurangan dibandingkan dengan para negara yang lebih awal melakukan industrialisasi, tetapi dalam kedua kasus, situasinya berbeda.

Keuntungan dari pendatang baru tersebut digeneralisasikan ke dalam teori perubahan oleh sejarawan Belanda Jan Romein, yang merumuskan apa yang dia sebut hukum "keunggulan tertahan" (*retarding lead*), yakni efek dari "keterbelakangan" yang terjadi generasi sebelumnya sehingga masyarakat tersebut melakukan inovasi. Argumen untuk efek lompatan ini atau "dialektika kemajuan" adalah bahwa masyarakat yang berinovasi cenderung berinvestasi terlalu berat - baik secara metaforis maupun harfiah - dalam program inovasinya, sehingga gagal beradaptasi ketika terjadi efek *diminishing returns* atau nilai guna semakin kecil (Romein 1937: 9-64). Dapat dikatakan bahwa teori ini telah terbukti dalam sejarah kebudayaan Barat, dengan Renaissance yang terjadi di Italia (sebuah budaya yang belum banyak diinvestasikan secara besar pada masa Gothic atau

scholoasticism (*skolastik*), seperti yang telah dilakukan Prancis), sementara Romantisisme tumbuh sumbur di Jerman (sebuah budaya yang tidak melakukan investasi banyak di masa *Enlightenment* (pencerahan)).

Dengan cara serupa, seorang sejarawan ekonomi, EA Wrigley (1972-3), telah membedakan proses perubahan sosial di Inggris dan Belanda. Menjelang pertengahan abad ke-18, penduduk yang bekerja di suatu pedesaan Belanda, Veluwe, sudah terlibat dalam produksi kertas dan tekstil selain di pertanian. Sebuah wilayah yang hanya sedikit memiliki -kota dan pabrik dianggap "modern"' dalam arti, diferensiasi struktural telah terjadi dan bahwa sebagian besar orang dewasa tidak buta huruf. Dengan kata lain, Veluwe adalah contoh modernisasi tanpa industrialisasi. Sebaliknya, bagian utara Inggris pada awal abad ke-19 merupakan contoh dari industrialisasi tanpa modernisasi, karena kota-kota dan pabrik-pabrik hidup berdampingan dengan buta huruf dan ikatan kemasyarakatan yang kuat.

Moral yang terkandung dalam contoh-contoh ini tampaknya adalah bahwa kita seharusnya tidak berusaha mencari konsekuensi dari industrialisasi (dengan asumsi konsekuensi itu seragam) melainkan menemukan "kesesuaian" atau keselarasan antara berbagai struktur sosial-budaya yang berbeda dan pertumbuhan ekonomi. Contoh tentang Jepang menunjukkan hal itu, yang menyingkap hubungan luar biasa antara kinerja ekonomi dengan nilai-nilai dan struktur-struktur yang sangat berbeda dari yang ada di Barat. Negitu juga dengan pencarian analog fungsional dari etika Protestan oleh para sosiolog aliran Weber. Salah satunya, Robert Bellah yang berasal dari Amerika, menemukan bukti dari asketisme duniawi ini (termasuk sebuah konsep, *tenshoku*, yang mirip dengan konsep "keterpanggilan" atau "*calling*"), meskipun Ia juga memberi perhatian pada "penetrasi

nilai politik ke dalam ekonomi " di Jepang, kebalikan dari sejarah yang terjadi di Barat (1957: 114-17).

Karya sosiologi yang paling penting dalam tradisi Spencer adalah kajian Korbert Elias (1939) tentang "proses peradaban". Penelitian ini memiliki nasib yang unik. Ketika pertama kali diterbitkan dalam bahasa Jerman pada tahun 1939, penelitian ini dapat dikatakan diabaikan selama beberapa dekade. Namun, pada tahun 1970 (atau di dunia berbahasa Inggris, pada 1980-an) akhirnya kajian ini mendapat sambutan baik oleh para sosiolog dan sejarawan (cf. Elias 1970: 158-74; Mennell 1989; BG Smith 2001).

Buku Elias ini dimaksudkan sebagai kontribusi kepada teori sosiologi. Namun, penulisnya juga sangat tertarik pada sejarah, dan karyanya kaya akan detail yang konkret. Buku ini merupakan monografi di mana pada bagian pertama, khususnya berkonsentrasi pada aspek-aspek tertentu dari kehidupan sosial di Eropa Barat, terutama di akhir Abad Pertengahan. Memang, bab kedua Elias tidak bisa lebih konkret. Dibagi atas beberapa bagian mengenai "perilaku di meja", "meniup hidung", "meludah", dan sebagainya, kajian ini berargumen bahwa ada perubahan besar dalam perilaku di era *Renaissance*. Benda baru, seperti sapu tangan dan garpu, mulai digunakan pada saat ini, dan Elias berpendapat bahwa benda-benda tersebut adalah alat yang disebutnya "peradaban" dan didefinisikan sebagai perkembangan ambang batas atau "batas" dari rasa malu dan kecelaan. Ketika sejarah budaya material dan sejarah tumbuh dan menghasilkan m penemuan-penemuan baru itu, perlu diketahui bahwa tulisan Elias mengenai hal ini ditulis pada tahun 1930-an.

Gambaran tentang bangsawan abad pertengahan menyeka hidung mereka dengan lengan baju mereka, meludah di lantai, dan sebagainya tidak dikutip untuk kepentingan mereka sendiri. Kecaman terhadap perilaku tersebut dalam risalah tentang perilaku yang baik

di abad ke-15-16 dimaksudkan untuk menggambarkan apa yang Elias sebut sebagai 'sosiogenesis Peradaban Barat'. Hal ini juga dimaksudkan untuk mendukung teori umum mengenai perubahan. Teori ini dapat dianggap sebagai sebuah variasi dari model modernisasi yang tidak rentan terhadap setidaknya beberapa keberatan yang telah dibahas di atas.

Di satu sisi, teori ini multilinear. Elias membedakan 'dua arah utama dalam perubahan struktural masyarakat... mereka yang cenderung ke arah peningkatan diferensiasi dan integrasi, dan mereka yang cenderung ke arah penurunan diferensiasi dan integrasi'. Pada prinsipnya tidak ada masalah dalam menyesuaikan runtuhnya Kekaisaran Romawi (contohnya) ke dalam model ini, meskipun Elias mungkin telah mengatakan lebih banyak tentang penolakan atas perilaku "beradab" pada periode-periode tertentu dalam sejarah Eropa. Lalu, baik bangsawan *hooligan* (pengacau) dalam Restorasi Inggris maupun para bangsawan Hungaria dari Renaissance, cemas untuk mendefinisikan identitas mereka karena pembedaan dengan kebangsawanan lain dan membangun klaim mereka dari keturunan orang Hun yang "barbar"(Klaniczay 1990; cf. Bryson 1998: 248 - 75).

Di sisi lain, Elias sangat memperhatikan mekanisme perubahan, "bagaimana: dan "mengapa". Bagian yang paling orisal dari kajiannya, bukanlah gambaran tentang perubahan tata krama meja, yang mungkin telah menarik bagian dari perhatian pembaca yang tidak proporsional, melainkan argumen dalam volume kedua yang hingga menimbulkan pengendalian diri (dan lebih umumnya, integrasi sosial) akan dijelaskan dalam topik politik. Elias menggambarkan perubahan-perubahan ini sebagai akibat yang tidak disengaja dari monopoli kekuatan negara yang semakin terpusat. Munculnya negara terpusat atau "mutlak" ini, yang mengubah para bangsawan dari prajurit ke orang istana, akan dijelaskan sebagai akibat tidak

disengaja dari persaingan kekuasaan antara negara-negara kecil di Abad Pertengahan.

Karya Elias ini menjadi semakin berpengaruh dalam lingkaran sejarah maupun sosiologis dalam beberapa tahun terakhir. Namun, karya tersebut juga rentan terhadap kritik tertentu. Tidak seperti Weber, Elias hanya memusatkan teorinya dari sejarah Eropa saja, dan ini membuat pembacanya meragukan kesimpulannya (*generality*). Kita menjadi bertanya-tanya apakah proses peradaban serupa dapat diidentifikasi di Cina atau di India, misalnya (keduanya merupakan arena persaingan antara negara-negara kecil di beberapa periode dalam sejarah mereka). Selain itu, meski ia memiliki kesadaran tentang "penurunan integrasi", Elias tidak mengemukakan apa pun tentang proses-proses "*de-civilizing*" ("penurunan nilai-nilai peradaban") meskipun ia menulis bukunya pada saat munculnya Nazisme (Elias dan para pengikutnyanya kemudian memasukkan ide-ide "informalisasi" dan "penurunan peradaban" ke dalam sistem mereka) (Wouters 1977; Mennell 1990; Goody 2002).

Kritik yang lebih serius ditujukan pada konsep sentral pada teori ini, yakni, "peradaban", yang bermasalah. Jika peradaban didefinisikan hanya dalam hal adanya rasa malu atau pengendalian diri, masyarakat yang tidak beradab tentu sulit ditemukan. Memang, tidak mungkin menunjukkan bahwa prajurit abad pertengahan, atau anggota yang disebut masyarakat primitif, merasa lebih rendah dibanding orang Barat, ketimbang menunjukkan kualitas-kualitas ini dalam situasi-situasi yang berbeda (Duerr 1988-1990). Di sisi lain, jika "peradaban" didefinisikan dengan lebih teliti, kesulitan lain akan muncul. Bagaimana seseorang dapat memetakan bangkitnya peradaban di Eropa jika standar-standar peradaban sendiri berubah-ubah? Meskipun terjadi perbedaan pendapat, kajian lain yang sejenis Elias, yaitu dengan teori perubahan sosial diterapkan, mulai dari

karya-karya era samurai Jepang hingga Rusia di bawah Stalinisme, (Ikegami 1995; Volkov 2000).

Satu kesimpulan umum yang dapat ditarik dari berbagai contoh ini itu adalah perubahan sosial bersifat multilinear, bukan unilinear.

Ada lebih dari satu jalan menuju modernitas. Jalur ini tidak selalu mulus, misalnya, Prancis setelah 1789 dan Rusia setelah tahun 1917. Untuk sebuah analisis perubahan sosial yang menekankan krisis dan revolusi, kita kini beralih ke model Marx.

Model Marx

"Marx", seperti "Spencer", adalah sebutan yang akan digunakan di sini untuk mengacu pada model perubahan sosial yang dianut oleh, antara lain, Engels, Lenin, Lukács, dan Gramsci. Secara ringkas, model atau teori ini dapat digambarkan sebagai model atau teori tentang tahapan perkembangan masyarakat ("formasi-formasi sosial") yang bergantung pada sistem ekonomi ("cara-cara produksi") dan mengandung konflik-konflik sosial ("kontradiksi") yang menyebabkan krisis, revolusi, dan perubahan yang terputus-putus. Tentu saja ada ambiguitas (ketaksaan) dalam teori ini yang memungkinkan penafsiran berbeda-beda. Ada yang menekankan pentingnya kekuatan-kekuatan ekonomi, politik, dan budaya masing-masing, dan peluang untuk memperdebatkan apakah kekuatan-kekuatan produksi menentukan hubungan produksi, atau sebaliknya (G. Cohen 1978; Rigby 1987).

Dalam beberapa hal, model Marx menawarkan lebih dari sekadar model modernisasi. Seperti Spencer, model ini mengasumsikan adanya urutan bentuk masyarakat - suku, budak, feodal, kapitalis, sosialis, dan komunis. Feodalisme dan kapitalisme, bentuk-bentuk sosial yang telah dibahas secara sangat mendetail, dapat dikatakan

didefinisikan secara hitam putih - seperti masyarakat tradisional dan modern -. Seperti Spencer, Marx menjelaskan perubahan sosial dalam perspektif endogen fundamental (orang dalam), yang menekankan dinamika internal cara produksi (Sanderson 1990: 50-74). Namun, setidaknya dalam beberapa versinya, model Marx dapat menghadapi tiga kritikan utama Spencer, sebagaimana terangkum di atas.

Pertama, model ini mengakomodasikan perubahan ke arah yang "keliru", misalnya, apa yang disebut "refeodalisasi" di Spanyol dan Italia dan bangkitnya perbudakan di Eropa Tengah dan Timur pada waktu yang bersamaan dengan bangkitnya kaum borjuis di Inggris dan Republik Belanda. Memang, beberapa analisis Marxis, seperti telah kita lihat, menekankan saling bergantungannya pembangunan ekonomi dan sosial di pusat dan "perkembangan keterbelakangan" di daerah pingiran (Frank 1967; Wallerstein 1974).

Kedua, model Marx memberikan tempat bagi penjelasan-penjelasan eksogen mengenai perubahan sosial. Dalam kasus Barat, penjelasan ini umumnya disepakati sebagai sebuah subordinat. Dalam kontroversi terkenal di antara kaum Marxis pada tahun 1950-an selama transisi dari feodalisme ke kapitalisme, penjelasan Paul Sweezy tentang jatuhnya feodalisme dilihat dari perspektif faktor-faktor eksternal seperti pembukaan kembali Mediterania dan kenaikan perdagangan dan kota, yang setelah itu mengalami penolakan yang luas(Hilton 1976). Di sisi lain, Marx sendiri menganggap masyarakat Asia tidak memiliki mekanisme perubahan sosial. Ketika menulis tentang orang Inggris di India, Ia menyarankan bahwa fungsi dari para penakluk (atau, seperti yang Ia katakan, "misi" mereka) adalah menghancurkan kerangka sosial tradisional dan dengan demikian perubahan kemungkinan terjadi (Avineri 1968).

Secara umum, model Spencer menyajikan proses modernisasi sebagai serangkaian perkembangan paralel di berbagai daerah,

sedangkan Marx menawarkan perhitungan lebih global yang menekankan hubungan antara perubahan dalam satu masyarakat dan perubahan dalam masyarakat lainnya. Dengan cara serupa, Marxis Wallerstem, seperti telah kita lihat, tidak hanya meneliti kebangkitan negara-negara Eropa atau ekonominya melainkan "perekonomi dunia", dengan kata lain sistem internasional. Dia menekankan aspek perubahan eksogen (Frank 1967; Wallerstein 1974).

Ketiga, Marx jauh lebih peduli daripada Spencer tentang mekanisme perubahan sosial, terutama dalam hal transisi dari feodalisme ke kapitalisme. Perubahan dilihat khususnya dari segi dialektik. Dengan kata lain, penekanan diarahkan pada konflik dan akibat yang bukan hanya tidak disengaja melainkan juga sangat berlawanan dari apa yang direncanakan atau diharapkan. Dengan demikian, formasi sosial yang dulu merupakan kekuatan produktif yang bebas kini kembali " ke belenggunya", dan kaum borjuis menggali kuburan mereka sendiri dengan memancing lahirnya kaum proletar (Marx dan Engels 1848; cf. G. Cohen 1978).

Pada persoalan perkembangan unilinear versus multilinear, kalangan Marxis tidak satu pendapat. Urutan suku-budak-feodal-kapitalis-sosialis jelas tidak linear. Namun, Marx sendiri menganggap skema ini relevan dengan sejarah Eropa saja. Dia tidak mengharapkan India, atau bahkan Rusia, mengikuti jalan Barat, tanpa menjelaskan jalan mana menurut dia harus mereka ambil. Beberapa analisis dalam tradisi Marxis sangat multilinear. Perry Anderson (1974), misalnya, menekankan berbagai kemungkinan jalan menuju modernitas dengan memakai metafora balistik 'lintasan' (jalur lengkung peluru ketika menuju sasaran) sebagai pengganti istilah "evolusi", dan menggambarkan "alur perjalanan" sejak masyarakat kuno sampai ke feodalisme dan "silsilah" dari negara absolut (cf. Skocpol 1984: 170-210). Selain itu, Barrington Moore (1966) membedakan tiga rute

sejarah utama menuju dunia modern. Pertama, rute "klasik" revolusi borjuis, seperti dalam kasus Inggris, Prancis, dan Amerika Serikat; kedua, revolusi petani (bukan proletar), dalam kasus Rusia dan Cina; dan ketiga, revolusi konservatif, atau revolusi dari atas, dalam kasus Prusia dan Jepang (cf. Skocpol 1984: 31-55).

Penekanan pada revolusi (dibahas di depan) tentu saja merupakan karakteristik menonjol model Marx bila dikontraskan dengan model Spencer. Dalam model Spencer, perubahan berlangsung halus, bertahap, dan otomatis, dan struktur-strukturnya berevolusi seolah-olah dengan sendirinya, apa adanya. Sebaliknya, dalam model Marx, perubahan berlangsung tiba-tiba, dan struktur-struktur lamanya menjadi berantakan dalam serangkaian peristiwa dramatis. Dalam Revolusi Prancis, misalnya, penghapusan monarki dan sistem feodal, pengambilalihan Gereja dan para aristokrat, dan penggantian provinsi oleh departemen semua terjadi dalam waktu yang relatif singkat (cf. Sewell 1996).

Ketegangan ini, yang tak bisa disebut sebagai "kontradiksi", antara determinisme ekonomi dan voluntarisme kolektif revolusi dalam sistem Marxis telah sering disinggung, dan pertempuran pun terjadi antara mazhab denagn penafsiran yang berbeda. Karena itulah, model Marx menimbulkan, bahkan tidak memberi solusi, masalah mengenai hubungan antara peristiwa-peristiwa politik dan perubahan sosial, serta masalah peranan manusia, yang diringkas dalam frasa epigram terkenal, "manusiamembuat sejarah, tapi bukan dalam keadaan yang mereka pilih". Para pengikut Marx telah terpecah menjadi kelompok Marxis "ekonomi", "politik", dan "budaya" atas dasar interpretasi mereka masing-masing atas epigram ini.

Meskipun ada - atau karena - ketegangan-ketegangan ini, model Marx tampaknya menjawab kritik-kritik sejarawan dengan lebih baik daripada model Spencer. Hal ini tidak mengherankan

sama sekali, karena model ini jauh lebih dikenal sejarawan, dan banyak dari mereka telah memodifikasinya. Sulit untuk memikirkan sumbangan besar terhadap sejarah sosial (sebagai lawan sosiologi sejarah) yang memanfaatkan modernisasi sebagai sebuah kerangka. Di sisi lain model Marx digunakan dalam penelitian-penelitian klasik seperti karya Emilio Sereni *Capitalism in the Countryside* (1947), yang berkaitan dengan Italia setelah masa unifikasinya ada tahun 1860; karya Edward Thompson yang terkenal *The Making of the English Working Class* (1963), *The Republic in the Village* (1970) karya Maurice Agulhon, sebuah penelitian dari Provence timur pada pertengahan pertama abad ke-19, dan karya antropolog Eric Wolf *Europe and the People without History* (1982), sebuah penlitian tentang interaksi budaya dunia dari 1492 dan seterusnya, yang judulnya (diambil secara harfiah oleh Edward Said) memperbedakan sekaligus menghubungkan "orang-orang yang mengklaim sejarah sebagai milik mereka sendiri dan orang-orang yang telah dijauhkan dari sejarah" (Wolf 1982: 29).

Mungkin bukan kebetulan bahwa tiga buku ini, dan buku lainnya yang mungkin telah dikutip, membahas tentang abad Marx sendiri dan tentang transisi yang sangat dia kenal dan dianalisis pula dengan sebaik-baiknya, yakni ihwal kebangkitan kapitalisme. Model Marx jauh lebih memuaskan sebagai interpretasi dari rezim-rezim lama masyarakat pra-industri.

Model ini gagal, misalnya, tidak mampu mengungkap faktor-faktor demografis, yang mungkin telah menjadi motor utama bagi perubahan dalam masyarakat tersebut. Juga tidak memiliki banyak tawaran kepada analisis konflik sosial dalam masyarakat tersebut. Dalam praktiknya, para sejarawan Marxis rezim lama menggunakan versi model yang lemah ketika seharusnya mereka menggunakan versi yang telah disempurnakan. Konflik sosial di abad ke-17 di Prancis,

misalnya, disajikan sebagai sebuah cikal bakal dari konflik abad ke-19. Relatif baru-baru ini saja para sejarawan Marxis memperhitungkan secara serius solidaritas sosial selain solidaritas kelas, dan judul salah satu artikel Edward Thompson, "*Class Struggle without Class*" ('Pergumulan Kelas tanpa Kelas'), menggambarkan tidak hanya kecintaan penulis pada paradoks melainkan juga mengisyaratkan kesulitannya dalam menemukan konsep alternatif (Hobsbawm 1971; EP Thompson, 1991: 16-91).

Cara Ketiga?

Mengingat keberadaan kedua model perubahan sosial, dengan kekuatan dan kelemahannya masing-masing, penyelidikan mengenai kemungkinan sintesis layak dilakukan. Sintesis ini mungkin tampak seperti percampuran zat kimia, dengan kata lain mengawinkan unsur-unsur yang bertentangan. Namun, dalam beberapa hal, setidaknya, model Marx dan model Spencer lebih saling melengkapi ketimbang saling bertentangan.

Esai-esai dalam Sintesis

Sebagai contoh, penjelasan terkenal Alexis de Tocqueville mengenai Revolusi Prancis, yang ditampilkan sebagai katalisator perubahan yang sudah mulai berlangsung selama rezim lama, dapat dikatakan menjadi penengah antara model perubahan evolusioner dan revolusioner. Selain itu, penyelidikan tentang peranan penting yang dimainkan oleh klub-klub politik selama Revolusi Prancis, terutama peran Klub Jacobin, menyiratkan bahwa penekanan pada peran perkumpulan sukarela dapat sepenuhnya menggantikan penekanan pada perubahan yang terputus-putus (diskontinuitas). Bahkan, karya Thompson *The Making of the English Working Class*, yang dimulai dengan kecaman

terhadap sosiologi pada umumnya dan diferensiasi struktural pada khususnya, memuat catatanyang sangat menarik mengenai tempat serikat pekerja dan masyarakat yang ramah di Inggris pada awal abad kes-19, tentang "ritual kegotongroyongan" kelompok *Brotherhood of Maltsers*, kelompok *Unanimous Society*, dan sebagainya. Semua itu akhirnya justru meberikan dukungan empiris kepada satu sisi dari teori modernisasi yang semula akan dipatahkan (EP Thompson 1963: 418-29).

Sejumlah sosiolog sejarah telah tertarik pada Marx dan Spencer (terutama jenis pendukung Weber dari model terkait) dan berusaha membuat sintesis. Catatan Barrington Moore tentang pembuatan dunia modern pada dasarnya berorientasi pada Marxisme, tapi memasukkan wawasan dari teori modernisasi. Sementara itu, mantan murid Moore Charles Tilly adalah seorang "penganut teori modernisasi" ("*modernizer*") yang mampu menanggapi beberapa kritikan kelompok Marxis. Wallerstein menggabungkan sebuah pendekatan yang dasarnya beraliran Marxis dengan unsur-unsur dari teori evolusi, yang dia pelajari semasa pendidikan, terutama penekanan pada pentingnya persaingan antara negara-negara, baik untuk perolehan laba atau penanaman pengaruh (hegemoni). Dalam penelitian mengenai revolusinya, Theda Skocpol mengaku berutang untuk Marx dan Weber.

Namun, sintesis Marx dan Spencer pun tidak bisa menangani semua keberatan yang telah diajukan untuk model-model ini, karena masing-masing model memiliki keterbatasan perspektif yang serius. Keduanya dikembangkan untuk memperhitungkan industrialisasi dan konsekuensinya, dan keduanya kurang memuaskan dalam memperhitungkan perubahan sebelum pertengahan abad ke-18. Misalnya, "masyarakat tradisional" di model Spencer dan "masyarakat feodal" di model Marx yang pada dasarnya adalah kategori sisa

(residual, dunia kaca yang tembus pandang di mana karakteristik pokok masyarakat "moderen" atau "kapitalis" hanya bersifat saling bertolak belakang. Hal ini sangat jelas dalam penggunaan istilah-istilah seperti "pra-industri", "pra-politik", dan bahkan "pra-logis". Sifat bertolak belakang itu tidak dapat menghasilkan analisis yang realistis.

Adakah jalan ketiga, yakni sebuah model atau teori perubahan sosial yang akan melampaui Marx maupun Spencer? Kebangkitan sosiologi sejarah pada 1980-an memunculkan sejumlah upaya untuk melakukan hal ini, seperti Anthony Giddens (1985), Michael Mann (1986-1993), dan Charles Tilly (1990). Semuanya menekankan politik dan perang. Giddens, misalnya, memperkenalkan penelitian tentang *The Nation-State dan Violence* dengan kritik terhadap evolusionisme sosial justru dengan alasan bahwa pendekatan itu lebih menekankan faktor-faktor ekonomi ("sumber daya alokatif") tetapi menafikan faktor-faktor politik (1985: 8-9). Mann menawarkan apa yang la sebut "sejarah kekuasaan", dengan menunjukkan bahwa "pertumbuhan negara modern, yang diukur dengan keuangan, dijelaskan terutama tidak dalam hal domestik melainkan dalam perspektif hubungan geopolitik kekerasan" (1986-1993: i. 490). Tilly memfokuskan "modal" dan "koersi", tetapi ia menyatakan dirinya melakukan hal-hal di luar kebiasaan para pendahulunya, yakni 'dengan menempatkan organisasi koersi dan persiapan untuk berperang sebagai pusat analisis' (1990: 14).

Dalam hal ini, pandangan ketiga sosiolog tidak hanya menyatu satu sama lain (dan dengan Perry Anderson, yang karyanya *Lineages of the Absolutist State* banyak membicarakan perang), melainkan menyatu pula dengan para sejarawan Eropa modern awal. Untuk beberapa lama, sekelompok sejarawan ini telah menyatakan bahwa sentralisasi politik di abad ke-16 dan ke-17, zamannya Habsburg dan

Bourbon, hanyalah produk sampingan dari tuntutan perang, dengan demikian, berarti menggambarkan teori umum yang diajukan para sejarawan Jerman pada awal abad ini, yaitu teori "keutamaan kebijakan luar negeri".

Alur argumen ini berjalan kira-kira sebagai berikut. Abad ke-16 dan ke-17 adalah abad "revolusi militer", ketika angkatan bersenjata tumbuh semakin besar. Untuk mengimbangi kekuatan ini, para penguasa harus memeras pajak lebih banyak dari rakyatnya. Para tentara sendiri membantu untuk menegakkan pemungutan pajak, sehingga membentuk apa yang disebut sebagai "siklus ekstraksi-koersi" (Tilly 1975: 96). Maraknya sentralisasi negara bukan sepenuhnya hasil dari sebuah perencanaan atau teori (seperti "absolutisme') melainkan lebih merupakan konsekuensi tak dikehendaki yang diakibatkan oleh persaingan kekuasaan di arena internasional. Dengan cara komplementer, dalam studi bandingnya mengenai revolusi, Skocpol memberi bobot penjelasan lebih banyak pada konflik internasional, termasuk perang, daripada yang telah dilakukan para pendahulunya.

Gagasan bahwa krisis-krisis seperti perang dan revolusi bertindak sebagai katalis atau akselerator, mempercepat perubahan sosial daripada memulainya, telah dieksplorasi secara lebih detail oleh dua orang sejarawan yang melihat Perang Dunia Pertama dari sisi yang berlawanan. Arthur Marwick (1965) menunjukkan bahwa peristiwa 1914-1918 menmunculkan "bias"-nya ("*blurring*") perbedaan sosial di Inggris, sementara Jürgen Kocka (1973) berpendapat bahwa di Jerman, peristiwa-peristiwa yang "sama" membuat perbedaan sosial lebih tajam (cf. Mann 1986-1993: ii. 740-802). Kedua masyarakat bereaksi terhadap perang dengan cara yang berlawanan, karena tatanan praperang mereka sangat berbeda.

Namun, kontribusi yang paling penting bagi cara ketiga adalah dari Michel Foucault dalam *Discipline and Punish* (1975) dan

penelitian lainnya. Dengan memusatkan pada Eropa Barat periode 1650-1800, Foucault bercerita tentang perubahan besar dalam teori hukuman, dari retribusi ke pencegahan, dan juga dalam pelaksanaan penghukuman, dari "tontonan" ke "pengawasan". Penulis menolak penjelasan-penjelasan mengenai penghapusan eksekusi publik dengan alasan rasa kemanusiaan, sebagaimana ia telah menolak penjelasan-penjelasan serupa tentang meningkatnya perawatan orang sakit jiwa.

Sebaliknya, Foucault menekankan berkembangnya apa yang ia sebut sebagai "masyarakat berdisiplin", yang semakin tampak jelas pada akhir abad ket-17 dan seterusnya di barak-barak, pabrik-pabrik, dan sekolah-sekolah, dan juga penjara-penjara. Sebagai gambaran yang hidup tantang masyarakat baru ini, Ia memilih proyek abad ke-19 awal yang terkenal dengan "*Panopticon*", sebuah penjara ideal karena satu sipir bisa melihat semuanya sementara dirinya tetap tak terlihat. Kadang-kadang, Foucault tampak menghantam teori modernisasi dengan menulis tentang kebangkitan disiplin alih-alih maraknya kebebasan.

Di sini, jelas tidak ada tempat untuk "proses peradaban" dalam catatan mengenai perubahan sosial Foucault. Semua yang berubah, menurut Foucault, hanyalah modus represi, represi fisik pada rezim lama, represi psikologis kemudian. Istilah "perpindahan" yang lebih canggih dan klinis digantikan dengan gagasan "kemajuan" yang konvensional. Visi masyarakat birokrasi yang represif ini memiliki suatu kesamaan penting dengan pandangan Max Weber (O'Neill 1986).

Karya Foucault sering dikritik oleh para sejarawan, baik secara adil maupun tidak adil. Dalam kasus *Discipline and Punish*, kesimpulan-kesimpulannya dikatakan "tidak memiliki dasar dalam metode penelitian arsip" (Spierenburg 1984: 108). Kritik lain terhadap Foucault oleh para sejarawan terkait pada ketidakpekaannya terhadap

perbedaan lokal, juga kecenderungannya untuk mengilustrasikan generalisasi tentang Eropa dengan menggunakan contoh-contoh Prancis, seolah-olah daerah yang berbeda sama saja skala waktunya. Jika kita menganggap Foucault menawarkan sebuah model sederhana tentang perubahan alih-alih menceritakan seluruh cerita, kritik ini menjadi hampir tidak relevan.

Akan tetapi, redefinisi tujuan penulis seperti ini tidak akan menutup munculnya kritik baru terhadap karyanya tersebut, yaitu kegagalan untuk membahas mekanisme perubahan. Sebagai pelopor gerakan yang memproklamasikan "kematian manusia", atau setidaknya "perluasan subyek perubahan" ("*decentring of the subject*"), Foucault tampaknya telah menciutkan pendekatannya dari bentuk pengujian teori dengan memeriksa maksud para reformis hukuman. Dengan demikian, dia menunjukkan bahwa sistem hukuman baru yang terbentuk itu tidak ada hubungannya dengan makasud-maksud mereka tersebut, dan Foucault mengungkapkan apa yang sesungguhnya mendorong terciptanya sistem baru itu. Tugas ini tentu saja sebuah tugasy ang sangat sulit dilakukan. Namun, jika seseorang menyatakan bahwa ia sedang menyapu habis semua penjelasan sejarah tradisional, maka tidak beralasan mengharapkan dia memang melaksanakannya.

Dalam pandangan saya sendiri, hal yang paling berharga dalam karya Foucault pada umumnya, dan dalam *Discipline and Punish* pada khususnya, adalah sisi negatifnya daripada sisi positifnya. Setelah kritik usangnya mengenai kebijaksanaan konvensional, makaa sejarah penahanan, seksualitas, dan sebagainya tidak akan pernah sama seperti dulu lagi. Teori perubahan sosial juga tidak akan pernah berubah, karena Foucault telah mengungkapkan hubungannya dengan keyakinan yang sedang berkembang, yang selama ini ingin hancurkan. Sementara dalam kasus Nietzsche (salah satu filsuf

favorit Foucault), mereka yang menolak jawabannya tetap tidak dapat menghindari pertanyaan-pertanyaannya.

Pola-Pola Populasi

Perdebatan-perdebatan lain mengenai perubahan sosial tidak terkait baik dengan Marx maupun Spencer, karena bersifat siklus bukan linier. *Decline of the West* (1918-22) karya Oswald Spengler dan kajian Arnold Toynbee *Study of History* (1935-61) melihat sejarah sebagai sebuah kisah suksesi budaya yang melalui siklus pertumbuhan, kematangan, penurunan, dan kejatuhan yang sama. Teori-teori siklus dengan penerapan lebih terbatas, termasuk "gelombang-gelombang panjang" dari ekonom Rusia Nikolai Kondratieff, siklus-siklus lebih pendek dari ekonom Prancis Clement Juglar, dan catatan Pareto tentang "sirkulasi para elit".

Penelitian besar Toynbee, yang memakan waktu seperempat abad dalam tulisan sebanyak 6.000 halaman, membahas dua puluh satu "peradaban" yang berbeda sebagai protagonis sejarah, menggambarkan asal-usulnya sebagai tanggapan terhadap "tantangan" dari lingkungannya, "perkembangan"-nya, dan terutama krisis dan penurunannya, ketika perang dan maraknya proletariat (termasuk proletariat "ekstemal", seperti orang barbar yang menginvasi Kekaisaran Romawi) dan merupakan bagian penting mereka. Lembaga-lembaga, seperti negara-negara dan gereja-gereja memungkinkan peradaban untuk "berkumpul", kadang-kadang lebih dari sekali, tapi tidak bisa mengatasi sebuah "pembubaran akhir". Tesis-tesis umum ini didasarkan pada serangkaian contoh nyata yang terdapat dalam catatan sejarah Toynbee yang luar biasa luas. Selain itu, tercakup penggunaan berbagai ahli geografi, antropolog, sosiolog, dan psikolog (terutama Carl Gustav Jung) di dalamnya.

Reaksi pertama atas catatan Toynbee umumnya merupakan kekaguman. Namun, seiring dengan berjalannya waktu, kritik yang lebih tajam terjadi. Toynbee dituduh terlalu skematis, karena gagal untuk melibatkan ide-ide para sosiolog sejarah, seperti Max Weber dan Vilfredo Pareto, yang hampir sepenuhnya mengabaikan tempat ilmu pengetahuan alam dalam peradaban, dan memperlakukan "peradaban""sebagai entitas terbatas yang bisa dihitung dan mengulas terlalu sedikit tentang interaksi mereka.

Toynbee menelaah hampir seluruh masa sejarah manusia, sedangkan sejarawan Prancis Fernand Braudel berkonsentrasi pada abad ke-16-17. Ia memang menawarkan beberapa kesimpulan yang lebih luas. Dalam *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (1949), salah satu studi masa lalu yang paling terkenal pada abad ke-20, Braudel berpendapat bahwa perubahan historis berlangsung dengan kecepatan yang berbeda, tepatnya tiga fase. Pertama, jangka panjang "*geohistori*", "sejarah pengulangan konstan"; kedua, jangka menengah: "tatanan-tatanan ekonomi, negara-negara, masyarakat-masyarakat, dan peradaban-peradaban"; dan ketiga, jangka pendek, yaitu kejadian. Dalam dua kasus pertama, Braudel mendukung model siklus, dengan menggambarkan geohistori sebagai waktu "siklus yang selalu berulang" dan membedakan zaman-zaman, misalnya, abad ke-16, yang memungkinkan penciptaan kerajaan besar seperti Philip II, dengan zaman-zaman yang mengakibatkan keruntuhannya. Ekonom François Simiand, yang karyanya mengilhaminya, Braudel melihat sejarah sebagai silih bergantinya fase ekspansi dan fase kontraksi ("fase A" dan "fase B").

Pada paruh kedua abad ke-20, teori-teori siklus didukung oleh karya para demograf sejarah, yang berpendapat bahwa faktor yang paling penting dalam perubahan sosial adalah pertumbuhan atau penurunan populasi.

Dalam studinya tentang provinsi Languedoc di barat laut Prancis pada periode modern awal (1966), Emmanuel Le Roy Ladurie, seorang mantan murid dari Braudel, mengangkat konsep Kondratieff tentang "gelombang panjang" dalam perekonomian. Namun, bagi Le Roy Ladurie, inti sebenarnya dalam perubahan sosial adalah populasi (jumlah penduduk). Dia menulis sejarah dari apa yang disebutnya "siklus besar pertanian, yang berlangsung dari akhir abad ke-15 hingga awal abad ke-18". Pola dasarnya adalah pertumbuhan diikuti oleh penurunan dan kemudian pemulihan. Pada tahap ekspansi (fase A dalam formulasi Simiand), ledakan penduduk terjadi, diikuti oleh pembukaan lahan, pembagian tanah pertanian, kenaikan harga, dan apa yang Le Roy sebut "sebuah kemenangan laba" dengan mengorbankan sewa dan upah. Ddengan kata lain, sebuah kemenangan kelas yang hidup dari keuntungan (laba), yaitu pengusaha. Namun, pada abad ketujuhbelas, produktivitas pertanian telah sampai pada titik maksimal sehingga semua kecenderungan utama ekonomi dan sosial utama mulai terbalik (disebut fase B pada contoh klasik).

Sebagaimana diprediksi oleh Malthus, penduduk mulai mendesak sarana subsistensi. Pertumbuhan diikuti oleh penurunan sebagai akibat dari faktor-faktor yang berbeda seperti kelaparan, wabah penyakit, emigrasi, dan usia pernikahan yang semakin tua. Laba dikalahkan oleh sewa, para spekulan – dalam bahasa Pareto – kalah oleh penyewa. Kepemilikan-kepemilikan yang telah terfragmentasi dipersatukan lagi. Melihat periode 1500-1700 sebagai kesatuan, Le Roy Ladurie menyatakan wilayah Laut Tengah difungsikan sebagai "ekosistem homeostasis", atau cenderung bergerak ke arah keseimbangan baru yang relatif stabil, disebut juga "sejarah *statis*". Pertanyaan yang relevan di sini adalah, apa yang menghentikan siklus

ini? Dalam banyak kasus itu, jawabannya adalah intrusi dari sesuatu yang eksternal bagi sistemnya, yang akan dibahas di bawah ini.

Model Malthusian dari Le Roy Ladurie (atau "neo-Malthusian Model", sebutan yang lebih ia sukai) dikritik oleh beberapa kaum Marxis, yang berpendapat bahwa para cendikiawan yang menggunakan model ini meremehkan pentingnya konflik kelas dalam masyarakat yang mereka pelajari. Namun, sejarawan Marxis lainnya, terutama di Prancis, telah merevisi model-model mereka sendiri agar faktor demografi lebih diperhitungkan, yaitu dengan menggunakan tren populasi untuk memecahkan masalah klasik, transisi dari feodalisme ke kapitalisme. Penelitian revolusi, seperti yang dilakukan Goldstone pada awal dunia modern, mulai memperhatikan secara serius tekanan populasi pada sumber daya sebagai pra-kondisi pemecahan masalah negara.

Dalam sejarah ekonomi, sejarah kapitalisme modern awal dari Braudel (1979) membedakan suksesi ekonomi, yang didominasi oleh kota-kota tertentu: Venice, Genoa, Antwerp, Amsterdam. Dalam sejarah politik, *Rise and Fall of the Great Powers* (1987) karya Paul Kennedy menelaah suksesi hegemoni imperial selama 500 tahun terakhir, dari Tiongkok dan Spanyol hingga Inggris dan Amerika Serikat, dengan menekankan apa yang disebut "*imperial overstrech*" sebagai faktor kunci dalam penurunan itu. Dia berfokus pada interaksi antara ekonomi dan strategi, terutama pengalihan sumber daya, dari penciptaan kekayaan untuk pembentukan dan pemeliharaan hegemoni, ke sebuah pengalihan yang mengarah kepada penurunan politik dalam jangka panjang. Ekspansi membuat beban kerajaan-kerajaan dengan terlalu banyak tentara dan pejabat untuk dapat didukung oleh basis ekonominya. Melalui cara yang sama, penelitian terbaru tentang sistem dunia dengan model Wallerstein semakin memberikan porsi pada siklus dan "pergeseran hegemonik" dalam

jangka panjang, atau, seperti sebagian orang akan katakan, sebuah suksesi sistem-sistem dunia daripada satu (Abu - Lughod 1989, Frank dan Gills 1993: esp 143-99, 278-91).

Pola-Pola Budaya

Kritik lain yang ditujukan kepada model Marx dan Spencer adalah bahwa mereka memberikan tempat terlalu kecil untuk budaya, memperlakukannya lebih kurang sebagai sebuah superstruktur (bangunan di atas bangunan lain), lapisan gula pada kue, daripada memperlakukannya sebagai kekuatan untuk perubahan sosial (sebagaimana banyak dilakukan cendekiawan hari ini).

Bagaimana pola budaya berubah? Dua kajian terkenal yang berkaitan dengan pertanyaan itu dapat ditemukan dalam karya sejarawan seni Ernst Gombrich dan sejarawan sains Thomas Kuhn. Kedua penelitaan mereka membincangkan "budaya" dalam arti tradisional, yaitu kesenian dan ilmu pengetahuan, dan terutama dengan sejarah tradisi-tradisi budaya.

Salah satu konsep kunci Gombrich adalah apa yang ia sebut dengan "skema" visual. Penggunaan skemata menjelaskan kegigihan tradisi artistik dalam jangka panjang dengan sangat baik, tapi bagaimana dengan penjelasan perubahan ? Untuk menjawabnya, Gombrich memperkenalkan gagasan tentang "koreksi' dari skema oleh seniman-seniman yang mencatat perbedaan antara model tradisional dan kenyataan yang mereka amati. Namun, solusi ini pada gilirannya malah menimbulkan pertanyaan yang membingungkan. Bagaimana para seniman dapat memeriksa skema terhadap realitas jika pandangan mereka tentang realitas itu sendiri bersasal dari skema?

Salah satu kemungkinan jawaban untuk pertanyaan ini adalah bahwa dalam sejumlah tempat dan waktu setidaknya seniman

menyadari skema alternatif. Seperti dalam kasus sejarah mentalitas, akan tersirat bahwa sebuah kesadaran alternatif mengurangi kekuatan tradisi dan memberi kebebasan lebih banyak kepada indivi'du untuk membuat pilihan. Contoh mencolok yang mendukung amandemen untuk Gombrich ini berasal dari Tiongkok pada abad ke-17 Beberapa pelukis pemandangan Tiongkok mengubah gaya mereka pada waktu ini, setelah memiliki kesempatan untuk melihat beberapa contoh lukisan Eropa yang dibawa ke negara itu oleh para misionaris Kristen. Mereka tidak melakukan atau meniru gaya Barat, melainkan kesadaran akan itu membantu mereka membebaskan diri dari cara-cara tradisional menggambarkan pemandangan (Cahill 1982).

Di sisi lain, Thomas Kuhn menganalisis apa yang disebutnya "struktur revolusi ilmiah", sedangkan Foucault menelaah keputusan-keputusan epistemologis tanpa mencoba untuk menjelaskannya. Kuhn sendiri memfokuskan dirinya pada proses perubahan. Ketika Gombrich berbicara tentang "skema", Kuhn menggunakan gagasan paralel dari "paradigma" ilmiah, sebuah pandangan dunia alami yang memengaruhi apa yang la sebut "ilmu pengetahuan normal', yaitu praktik sehari-hari dari masyarakat ilmiah. Sebuah contoh nyatanya adalah pandangan tradisional tentang alam semesta dengan bumi di pusat, sebuah paradigma yang terkait dengan Aristoteles dan Ptolemy.

Menurut Kuhn, perubahan besar atau "revolusi" dalam paradigma ilmiah terjadi melalui serangkaian tahapan. Pertama, setiap pengamat menjadi sadar akan anomali - dengan kata lain, informasi yang tidak sesuai dengan paradigma. Kedua, untuk menangani anomali ini, paradigma tersebut diubah atau direvisi,seperti dalam kasus "*epicycles*" yang diperkenalkan ke dalam sistem Ptolemaic untuk memungkinkan prediksi yang lebih akurat tentang posisi planet-planet. Ketiga, perbedaan antara pengamatan khusus dan paradigma umum sangat kontras, menyebabkan sebuah

kondisi "krisis". Teori-teori baru kemudian muncul, misalnya, teori Copernicus, yang menyatakan alam semesta adalah matahari. Akhirnya, dalam "revolusi" dramatis, semacam "*gestalt switch*", salah satu teori yang bersaing ini digunakan oleh komunitas ilmiah dan menjadi sebuah paradigma baru. Sekali lagi kita melihat penggunaan istilah "masyarakat", yang sulit untuk didefinisikan (T.S. Kuhn 1962, 1974: 239-319).

Karya Kuhn sendiri mengandung sebuah paradigma bagi sejarah ilmu pengetahuan tapi kadang-kadang dikritik sebagai model siklus yang menolak kemajuan ilmiah. Kuhn membantahnya dengan menyatakan bahwa ilmu pengetahuan berkembang secara akumulatif. Selalu ada kemajuan, bahkan jika jalurnya zig-zag dan bukan linear, dalam artian apa yang disebutnya "pemahaman mengenai alam yang semakin terperinci". Meskipun ide-idenya diajukan dalam konteks ilmiah yang ketat, perlu ditanyakan apakah gagasan Kuhn tentang sebuah paradigma dapat berguna untuk membahas perubahan pada budaya lain. Dalam sejarah antropologi dan penulisan sejarah, misalnya, revolusi golongan Kuhn telah teridentifikasi. Sementara itu, untuk kasus geografi, telah diketahui secara luas bahwa Columbus berlayar dengan paradigma tradisional tiga benua yang dia pegang secara erat dan ketika ia menemukan Hispaniola, ia berpikir bahwa daratan itu pasti merupakan bagian dari Asia. Butuh waktu beberapa tahun untuk merevisi paradigma tersebut dan kemudian Amerika dianggap sebagai benua keempat.

Hal serupa dapat diterapkan tentang persepsi stereotip yang lain, seperti kanibal, penyihir, Yahudi, orang yang terganggu jiwanya, dan kaum homoseksual. Edward Said memandang orientalisme sebagai, antara lain, seperangkat paradigma untuk penelitian. Seorang sejarawan seni dalam tradisi Warburg dan Gombrich, Bernard Smith yang berkebangsaan Australia, berpendapat bahwa orang Eropa abad

ke-18 memandang masyarakat Pasifik yang mereka temui pertama kalinya melalui banyak stereotip klasik, seperti ksatria biadab (*noble savage*) (dalam edisi kedua bukunya, penulisnya mengamati bahwa argumennya dapat diterjemahkan ke dalam istilah aliran Kuhn (B. Smith 1960)).

Sebagaimana paradigma ilmiah, pemahaman-pemahaman stereotip atau prasangka ini sering menjadi dasar untuk tindakan sehari-hari dan semua itu adalah sasaran sanggahan, yang kadang-kadang dimodifikasi atau bahkan ditinggalkan. Penciptaan, modifikasi, dan ditinggalkannya stereotip semacam ini, termasuk perubahan sosial dan budaya jenis lain, sangat terlihat dalam kasus pertemuan-pertemuan antara orang-orang dari budaya yang berbeda, terutama dalam pertemuan-pertemuan yang berkepanjangan, seperti dalam kasus penaklukan atau penjajahan.

Pertemuan

Baik model Marx maupun Spencer menitikberatkan perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat tertentu. Namun, ada banyak kasus dalam sejarah perubahan yang disebabkan oleh faktor luar, oleh pertemuan dari berbagai jenis, mulai dari perdagangan hingga invasi. Untuk membahas konsekuensi pertemuan-pertemuan, terutama dengan Indian Amerika, para antropolog, yang disiplin ilmunya hadir dan dikembangkan dalam konteks kontak budaya dan imperialisme, memperkenalkan konsep "akulturasi", yang kadang-kadang didefinisikan sebagai asimilasi dari budaya yang lebih lemah atau subordinat dengan nilai-nilai dari budaya yang dominan (Dupront 1965; Spicer 1968).

Beberapa sejarawan mengambil konsep tersebut satu generasi berikutnya. Pelopornya, Oscar Handlin, yang berkebangsaan

Amerika, dengan bukunya *Boston's Immigrants*, subjudul *A Study in Acculturation*, kembali ke tahun 1941. Sejarawan Prancis Robert Muchembled (1978) telah menerapkan istilah itu untuk pertemuan budaya di Eropa, membahas apa yang disebutnya "akulturasi dari dunia perdesaan" di timur laut Prancis pada akhir abad ke-16. Ia mencatat bahwa meningkatnya penghakiman-penyihir (witch-trials) bertepatan dengan serangan Kontra-Reformasi terhadap "pemujaan berhala" dan penyebaran keaksaraan. Pusat (atau kerohaniwanan)) berusaha untuk mengubah nilai dari pinggiran (atau kalangan jelata).

Masalah dengan ekstensi konsep ini adalah asumsi bahwa kaum rohaniwan dan orang-orang memiliki budaya yang berbeda, sebuah asumsi yang tentunya berlebihan. Kesenjangan budaya antara keduanya mungkin telah meningkat ketika sebagian besar rohaniwan dididik di seminari-seminari. Kecil kemungkinan jarak pemisah ini menjadi seperti jarak antara *Amerindian* dan pemukim Eropa. Dalam hal ini, penggunaan istilah "akulturasi" oleh sejarawan Eropa tidaklah tepat. Lebih tepat adalah usaha-usaha untuk pengabaran Injil ke orang-orang biasa selama Reformasi dan Kontra-Reformasi sebagai kasus "negosiasi" makna antara kelompok-kelompok (Greyerz 1984: 56-78).

Dalam kasus apa pun, seperti telah kita ketahui, agar adil terhadap kompleksnya hasil pertemuan budaya, konsep "akulturasi" sebaiknya dipadukan dengan "transkulturasi", "hibriditas budaya", dan "translasi budaya". Nilai konsep-konsep itu telah dengan rapi digambarkan dalam sebuah diskusi tentang kontak antara para penganut Kristen dan Muslim di Spanyol abad pertengahan. Sampai titik tertentu, para sejarawan mungkin digambarkan melakukan pekerjaan yang sama sebagai para antropolog, meski dengan menggunakan istilah yang berbeda. Konsep antropolog membuktikan nilainya dengan menjelaskan apa yang terjadi, dan khususnya dalam

membahas mekanisme perubahan sosial dan budaya, serta cara-cara tertentu dalam terjadinya peristiwa tersebut (Glick dan Pi - Sunyer 1969).

Di sisi lain, para sejarawan dapat memberikan kontribusi kepada pengembangan teori sosial dengan cara memperkenalkan variasi contoh yang lebih banyak. Penaklukan, misalnya, merupakan sebuah kelas dramatis tertentu dari pertemuan antara budaya, tapi jarang dibahas oleh teoretisi sosial (Foster 1960). Penaklukan Norman atas Inggris pada tahun 1066 telah digambarkan sebagai "contoh klasik dalam sejarah Eropa atas terganggunya tatanan sosial oleh pengenalan mendadak dari sebuah teknologi militer asing" (White 1962: 38).

Di luar Eropa, penaklukan Spanyol atas Meksiko dan Peru dan penaklukan Inggris atas India merupakan contoh jelas perubahan sosial yang disebabkan dari luar (kedua kasus itu dengan bantuan teknologi militer baru). Para elit tradisional tersingkir oleh pendatang baru pada kasus-kasus itu. Perubahan-perubahan di bagian bawah heirarki sosial tidak kalah mendalam, dan tampaknya merupakan hasil dari kesalahpahaman, setidaknya sebagian, sebuah faktor dalam sejarah sosial yang, seperti kebodohan, belum mendapat perahtian sebagaimana mestinya.

Para pejabat dari East India Company, misalnya, menyoroti struktur sosial India melalui kacamata Inggris, sebagai sistem tuan tanah dan penyewa. Mereka menganggap para *zamindar*, semacam pemungut cukai, sebagai tuan tanah. Dalam bahasa Kuhn, mereka terjebak dalam paradigmanya sendiri dan menafikan anomali. Namun, praktik penaklukan berbeda dari penerapan ilmu pengetahuan dalam hal intinya. Saat itu para penakluk memiliki kekuatan untuk mengubah persepsi mereka menjadi kenyataan dengan memperlakukan para *zamindar* sebagai tuan tanah. Kita

bisa saja mengatakan bahwa mereka "menerjemahkan" masyarakat India ke dalam istilah yang dimengerti mereka. Dalam kasus klasik dari budaya "konstruksi" atau rekonstruksi, sebuah kesalahpahaman struktur sosial menyebabkan perubahan dalam struktur sosial (Neale 1957; B. Cohn 1962).

Meskipun ada bukti dalam kasus penaklukan bangsa Norman, dapat diduga bahwa hal serupa terjadi di Inggris setelah 1066. Bangsa Norman gagal memahami sistem sosial yang kompleks dari Anglo-Saxon, yang statusnya diungkapkan dalam hal jumlah 'wergild' yang berbeda – dengan kata lain, jumlah kompensasi yang harus dibayarkan kepada kerabat korban dikaitkan dengan status kalangan orang yang tewas. Karena kegagalan itu, Bangsa Norman mengelompokkan Inggris Anglo-Saxon menjadi masyarakat budak, orang merdeka, dan ksatria. Seperti contoh sebelumnya, hal tersebut menunjukkan bahwa beberapa kelompok mungkin lebih penting daripada yang lain dalam budaya "konstitusi" masyarakat (*below*, p. 175). Selain itu, tampak pentingnya waktu inovasi yang relatif singkat, yang setelah itu masyarakat "mengkristal" ke dalam struktur yang relatif tidak fleksibel.

Dalam kajiannya tentang Peru kolonial, sejarawan Prancis Nathan Wachtel (1971) berkonsentrasi pada krisis yang dipicu oleh penaklukan Spanyol. Istilah-istilah kunci dalam laporannya tentang perubahan sosial dan budaya pada tahun antara 1530 dan 1580 adalah "akulturasi" dan "destrukturasi " (istilah yang dipinjam dari sosiolog Italia Vittorio Lanternari). Le Roy Ladurie juga menggambarkan dengan cara yang sama soal pemberontakan Protestan di Cevennes pada awal abad ke-18 (sebuah reaksi terhadap pelarangan Protestan oleh Louis XIV), yaitu sebagai protes terhadap dekulturasi.

Istilah "destrukturasi ", yang dimaksud oleh Wachtel, adalah patahnya hubungan antara berbagai bagian dari sistem sosial

tradisional. Lembaga-lembaga tradisional dan adat istiadat bebas dari penaklukan, tapi struktur lamanya hancur. *Tribute*, contohnya, selamat tetapi tanpa redistribusi sistem lama oleh negara yang telah membentuknya. Para pemimpin lokal juga selamat, tapi hubungan mereka dengan pemerintah pusat tidak lagi seperti di zaman suku Inca. Agama tradisional selamat, tapi menjadi tidak resmi, memang sebagai kultus klandestin, dianggap sebagai "berhala" oleh para misionaris Spanyol, yang apa pun mereka lakukan untuk mencabut hingga ke akarnya. Para spesialis yang Bourdieu sebut dalam konteks "kekerasan simbolik", yakni para rohaniwan Spanyol, berperan sebagai misionaris perubahan sosial budaya atau restrukturasi.

Sebuah fitur penting dari akulturasi versi Wachtel adalah akulturasi tidak hanya berubungan dengan kontak budaya "obyektif", melainkani juga dengan apa yang disebutnya, demikian menurut sejarawan Meksiko Miguel León-Portilla (1959), dengan "visi mereka yang kalah" - dengan kata lain, pandangan budaya yang dominan dari bawah. Perhatiannya terhadap konteks politik kontak budaya dan ketertarikannya pada cara-cara para anggota dari dua budaya menghasilkan persepsi satu sama lain dan memberikan model akulturasi kuno tentang sebuah sisi tajam baru. Juga hal itu mencerahkan dan deskriptif.

Penaklukan Spanyol atas Dunia Baru diikuti oleh penyebaran penyakit Eropa, seperti cacar. Penduduk pribumi sangat rentan terhadap penyakit tersebut. Meski ada beberapa pendapat, disepakati bahwa beberapa juta orang, mungkin merupakan mayoritas penduduk, tewas dalam beberapa generasi pertama setelah penaklukan Meksiko (McNeill 1976; Crosby 1986). Secara umum, epidemi besar menawarkan berbagai jenis contoh perubahan sosial akibat penetrasi dari luar. Pada 1348, misalnya, Black Death, sebuah wabah yang dibawa oleh tikus, menyerang Eropa dari Asia dan membunuh sekitar

sepertiga dari populasi penduduk dalam waktu singkat. Akibatnya, terjadi kekurangan tenaga kerja dan pada akhirnya menyebabkan perubahan jangka panjang yang penting dalam struktur sosial Eropa.

Pentingnya Peristiwa

Wabah, seperti pertemuan budaya dan revolusi, memberikan contoh konkret peran peristiwa dalam proses perubahan sosial, sebuah peran yang digunakan oleh beberapa sosiolog dan sejarawan untuk menolak atau paling tidak untuk meminimalkan.

Seperti rekan sebangsanya, Durkheim dan Simiand, Braudel menganggap sejarah naratif tradisional (*histoire événementielle*) bertaraf rendah. Bagi Braudel, kejadian atau peristiwa bukanlah apa-apa selain buih dan busa, menarik hanya untuk mereka yang mengungkapkan ihwal arus yang mendasari sejarah.

Dia memandang individu sebagai tawanan nasib. Akibatnya, upaya mereka untuk memengaruhi jalannya kejadian hanya akan sia-sia. "Pahlawan" dari karya besarnya, Philip II, lebih merupakan *anti-hero*, tak berdaya untuk mengubah jalan sejarah. Akan tetapi, coba bayangkan seandainya Braudel memilih untuk menulis tentang Rusia di zaman Lenin. Apakah dia merasa begitu mudah untuk menafikan peran individu dalam sejarah?

Braudel mengilhami penerusnya dan juga memacu mereka untuk bereaksi terhadap model perubahan sosialnya. Le Roy Ladurie, misalnya, justru mendapat tempat dalam sejarah untuk peristiwa-peristiwa yang diabaikan Braudel, yakni menyajikan sketsa yang jelas tentang konflik sosial dan protes sosial untuk menunjukkan bagaimana mereka yang kontemporer merasakan dan menanggapi perubahan ekonomi dan sosial. Pada fase ekspansi, ia menggambarkan karnaval orang-orang Roma di Dauphine pada tahun 1580, ketika

para perajin dan petani menyatakan bahwa elite kota mereka "telah menjadi kaya dengan mengorbankan orang miskin" (penulisnya kemudian menjadikan peristiwa dramatis ini sebagai fokus dari penelitian untuk bukunya mengenai sejarah mikro). Pada fase kontraksi, ia membahas pemberontakan Vivarais pada tahun 1670 sebagai contoh "sebuah reaksi yang lebih naluriah ketimbang rasional terhadap krisis di perdesaan". Seperti Braudel, Le Roy Ladurie mengasumsikan peristiwa-peristiwa lebih menggambarkan struktur daripada mengubah mereka.

Sebuah pendekatan alternatif memfokuskan apa yang disebut "manajemen" perubahan. Dua contoh kontras berikut, yang diambil dari sejarah Jepang, kiranya dapat memperjelas. Raja jelas tidak lebih mampu menahan gelombang perubahan sosial daripada Canute, yang mampu menahan gelombang (Ini benar-benar kejadian nyata di mana sang raja membawa orang-orang istananya ke pantai). Namun, para penguasa selalu berusaha menahan perubahan sosial itu, sperti halnya di Byzantium dan juga di Jepang. Pada abad ke-17 di Jepang, pada saat kota sedang tumbuh dan perdagangan berekspansi, rezim Tokugawa mencoba mempertahankan struktur sosial melalui sebuah dekrit bahwa empat kelompok sosial utama harus diperingkatkan dengan urutan sebagai berikut: samurai, petani, perajin, dan pedagang. Seperti dugaan orang, dekrit tersebut tidak bisa mencegah adanya pedagang-pedagang kaya yang status sosianya secara tidak resmi lebih tinggi dari kebanyakan samurai.

Di sisi lain, dekrit penghapusan samurai oleh rezim Meiji yang menggantikan rezim Tokugawa pada tahun 1868 merupakan keputusan dengan konsekuensi sosial yang penting. Misalnya, banyak mantan samurai masuk ke dunia bisnis, sebuah karir yang sebelumnya tertutup bagi mereka (Moore 1966: 275-90). Mengapa Meiji berhasil sementara Tokugawa gagal? Jawaban yang bisa diketengahkan di

sini adalah bahwa satu rezim mencoba untuk menolak perubahan, sementara yang lain justru membantu perubahan. Namun, tampaknya Meiji lebih dari sekadar memberikan bantuan yang tidak bisa dielakkan itu; bahwa rezim itu memperhatikan apa yang bisa disebut "manajemen" perubahan sosial - tidak malah memerintahkansang gelombang untuk mengikuti arus yang mereka ingini.

Dalam novel sejarah karya besar Giuseppe de Iampedusa, *The Leopard* (1958),dengan latar di Sisilia pada pertengahan abad ke-19, seorang bangsawan berkomentar kepada yang lain bahwa "untuk mempertahankan keadaan sesuatu, kita harus mengubah segalanya". Beberapa aristokrat, terutama di Inggris, tampaknya memiliki bakat untuk beradaptasi dengan situasi baru seperti ini, untuk membuat pengorbanan atau perlawanan taktis demi kepentingan strategi untuk kelangsungan hidup keluarga atau kelasnya dalam jangka panjang. Kegiatan-kegiatan tersebut tentunya layak mendapatkan tempat dalam teori umum mengenai perubahan sosial mana pun.

Orang mungkin juga berharap bahwa teori itu akan menentukan pula tipe-tipe situasi yang memungkinkan strategi itu berhasil. Dua kajian terpisah mengenai perilaku aristokratis, yang berkaitan dengan abad ke-19 Inggris dan abad ke-20 Rajasthan, mempunyai uraian yang amat mirip tentang tiap-tiap situasi. Kedua penelitian menggambarkan kelas penguasa yang terbagi ke dalam dua kelompok: kelompok atas yang lebih simpati pada perubahan dan kelompok bawah, yang lebih sering dirugikan oleh perubahan. Akan tetapi, dalam kedua kasus, kelompok yang lebih rendah secara tradisional tetap saja menjadikan kelompok atas sebagai pemimpinnya. Akibatnya, kelompok yang paling banyak dirugikan sangat sulit untuk mengatur penolakan terhadap perubahan. Oleh karena itu, kelas penguasa secara keseluruhan mengikuti kebijakan "adaptasi" dari para pemimpinnya, dan perubahan sosial berlangsung

tanpa kekerasan (F.M.L. Thompson 1963; Rudolph dan Rudolph 1966).

Jika individu, kelompok, dan peristiwa menduduki tempat yang penting dalam proses perubahan sosial, bentuk analisis yang tidak kalah pentingnya dari isi analisis (baik ditawarkan oleh sejarawan sosial, sosiolog, maupun antropolog sosial) mungkin perlu direvisi. Bahkan, berpalingnya (atau kembalinya) ke bentuk narasi telah menjadi obyek diskusi terbaru di ketiga disiplin ilmuitu. Masalahnya mungkin muncul dalam bentuk dilema. Analisis struktur terlalu statis dan tidak memungkinkan penulis maupun pembaca menyadari perubahan secara memadai. Sebaliknya, narasi sejarah tradisional tidak dapat mengakomodasi struktur ini sama sekali. Oleh karena itu, sebuah upaya dilakukan untuk menemukan bentuk-bentuk baru dari narasi yang sesuai dengan sejarah sosial.

Pencarian ini mungkin bisa disebut pencarian narasi "jalin" (*"braided" narrative*) karena menjalin analisis dengan peceritaan(Fischer 1976). Atau, orang bisa berbicara tentang narasi "lengkap" (*"thick" narrative*), pada model "deskripsi lengkap" Geertz, dengan alasan bahwa bentuk-bentuk baru itu perlu dirancang untuk menghasilkan penjelasan yang lebih baik dari yang lama (mereka memperhatikan dengan tindakan-tindakan orang terkenal). Walau demikian, beberapa sejarawan beralih ke teori sastra, khususnya teori narasi, untuk menemukan bentuk sastranya, yang paling cocok dengan kebutuhan-kebutuhan mereka (Abbott 2002).

Bentuk-bentuk baru tersebut - yang aktual bagi sejarawan mana pun - termasuk cerita yang menyajikan peristiwa-peristiwa yang sama dari berbagai sudut pandang atau berkaitan dengan pengalaman rakyat jelata di tingkat lokal yang mungkin disebut "mikronarasi" (*'microdarratives'*) (Burke 1991).

Pembelokan ke sejarah mikro telah dibahas dalam bab terdahulu yang kadang-kadang mengambil bentuk deskripsi, seperti dalam penelitian Le Roy Ladurie tentang komunitas Montaillou. Namun, ada juga yang mengambil bentuk sebuah cerita. Salah satu yang paling dramatis menceritakan Martin Guerre.

Martin adalah seorang petani dari barat daya Prancis yang kabur dari peternakan keluarga untuk berperang melawanSpanyol, lalu kembali dan menemukan bahwa rumahnya telah diambil oleh seorang penyusup, seorang pria yang mengaku sebagai dirinya. Cerita ini kemudian diceritakan kembali oleh sejarawan Natalie Davis (1983), tidak hanya yang berkaitan dengan kualitas-kualitas dramatis, melainkan juga untuk menjelaskan struktur sosial, termasuk struktur keluarga, dan cara struktur ini dialami dalam kehidupan sehari-hari. Dalam ceritanya, sang tokoh sentral bukanlah Martin, melainkan istrinya, Bertrande de Rols. Dia bukanlah seperti istri atau janda karena ditinggalkan suaminya. Davis menunjukkan bahwa keputusan Bertrande untuk memasukkan sang penyusup, dengan alasan apa pun, saat suaminya telah lama hilang, adalah satu-satunya cara terhormat baginya untuk meloloskan diri dari situasi yang mmenyulitkan ini.

Kembalinya atau maraknya narasi historis dalam generasi terakhir ini juga terkait dengan pengakuan atas kekuatan peristiwa-peristiwa tertentu untuk melemahkan struktur, khususnya dalam kasus revolusi. Dalam penelitian revolusi, terjadi pergeseran yang cukup jauh tentang kedekatan dengan pra-kondisi atau "pemicu". Selain itu, juga terjadi peralihan, yaitu berfokus pada "narasi revolusioner" (menurut istilah Noel Parker), yang "mendefinisikan bentuk di mana di dalamnya terdapat peristiwa-peristiwa dan tindakan-tindakan sebagai sebuah sebuah revolusi untuk ditafsirkan dan ditindaklanjuti" (1999: 111-59, *at* 112). Intinya adalah bahwa narasi ini adalah bagian dari pengalaman agen-agen sendiri sebelum diambil dan dimodifikasi

oleh para cendikiawan berikutnya. Hal ini membentuk dan dibentuk oleh pengalaman dari peristiwa-peristiwa, sehingga tahap berikutnya adalah tindakan.

Dalam beberapa kasus, revolusi di masa lalu menyediakan sebuah model atau paradigma untuk masa sekarang. Dalam hal tertentu, misalnya, Revolusi Prancis dianggap sebagai sebuah reka ulang dari Revolusi Inggris tahun 1640-an, termasuk bagian pemenggalan raja, sedangkan Revolusi Bolshevik dianggap oleh Trotsky dan lainnya sebagai reka ulang dari tahun 1789. Dalam kasus paradigma-paradigma ilmiah, anomali-anomali dapat dirasakan, perbedaan antara kejadian baru dan model lama. Sekalipun demikian, bahkan dalam kasus revolusi, tradisi-tradisi budaya mempertahankan kekuasaannya.

Ketegangan antara peristiwa-peristiwa baru dan persepsi lama sangat jarang diteliti. Salah satu pengecualiannya, sekaligus salah satu diskusi mengenai perubahan budaya dan sosial yang paling original pada generasi terakhir, adalah studi Hawaii oleh antropolog Chicago Marshall Sahlins, dimulai dengan kedatangan Captain Cook pada tahun 1779 dan diawali dari narasi ke interpretasi dan dari analisis situasi khusus ke teori umum.

Dalam kunjungannya ke Hawaii, Cook kabarnya mendapat sambutan antusias dari ribuan orang, yang datang untuk menemuinya dengan kano mereka. Dia diantar ke sebuah kuil dan berpartisipasi dalam ritual untuk menyembah dirinya. Beberapa minggu kemudian ia kembali ke pulau, tapi penyambutannya menjadi lebih dingin. Orang-orang Hawaii melakukan serangkaian pencurian, dan ketika mencoba untuk menghentikan mereka, Cook tewas. Namun, beberapa tahun kemudian kepala suku baru, Kamehameha, memutuskan kebijakan persahabatan dan hubungan dagang dengan Inggris, mungkin sebagai cara untuk mengelola perubahan sosial.

Sahlins menafsirkan penerimaan Cook (atau lebih tepatnya, berbagai penjelasan tentang insiden tersebut) melalui hipotesis bahwa Hawaii melihat Cook sebagai inkarnasi dari Dewa Lono mereka, karena ia tiba saat dewa diharapkan datang. Lebih jauh, Sahlins menduga bahwa pembunuhan dan juga pemujaan atas Cook adalah tindakan ritual, mengorbankan sang dewa. Dia menafsirkan kebijakan-kebijakan pro-Inggris dari Kamehameha sebagai hal yang wajar bagi orang yang telah mewarisi karisma Cook, *mana*-nya (M. Sahlins 1985: 104-35; bandingkan dengan Obeyesekere 1992).

Sahlins menggunakan interpretasi ini untuk mengomentari secara lebih umum mengenai apa yang dia sebut interaksi antara sistem dan peristiwa, terdiri atas dua poin yang saling melengkapi. Di satu sisi, peristiwa yang terjadi adalah "diperintahkan oleh budaya". Orang-orang Hawaii mempersepsikan Cook melalui kacamata tradisi budaya mereka sendiri dan bertindak sesuai budaya itu, sehingga peristiwa itu telah mendapat "tanda tangan" sebuah budaya yang khas. Dengan kata lain, Sahlins menekankan bahwa "kecocokan" antara faktor endogen dan eksogen, dengan cara yang mirip sebagaimana yang dibahas para teoretisi penerimaan sebelumnya. Diskusinya mengingatkan kita pada pandangan Braudel atas peristiwa seperti kertas lakmus mengungkapkan struktur, serta kepedulian Gombrich dengan skemata budaya.

Di sisi lain, tidak seperti Braudel dan Gombrich, Sahlins selanjutnya berasumsi bahwa dalam proses mengasimilasi peristiwa-peristiwa ini, sebagai hasil dari "mereproduksi kontak itu dalam gambarnya sendiri", kebudayaan Hawaii telah "berubah secara radikal dan tajam". Misalnya, ketegangan antara pemimpin dan rakyat jelata meningkat, karena perbedaan antara kedua kelompok itu ditimpali oleh perbedaan antara orang Eropa dan orang Hawaii. Para kepala suku, sementara itu, merespons dengan mengadopsi nama bahasa

lnggris seperti "King George" atau "Billy Pitt", seolah-olah untuk mengatakan bahwa para kepala suku bagi rakyatnya adalah orang Eropa bagi orang Hawaii - dengan kata lain, mitra dominan dalam hubungan kedua pihak. Dalam sebuah diskusi terakhir perubahan sosial atau sejarah, Sahlins menyatakan bahwa setiap upaya untuk mencegah perubahan atau bahkan untuk beradaptasi dengan perubahan membawa perubahan lain pada pihak-pihak yang sedang berupaya tersebut, dan menyimpulkan bahwa semua reproduksi budaya melibatkan perubahan (*alteration*). Kategori-kategori budaya selalu berisiko ketika digunakan untuk menafsirkan dunia (M. Sahlins 1981, 1985: pp. vii - xvii, 136-86; W.H. Sewell 1996: 879).

Saran-saran umum tersebut menawarkan sebuah kemungkinan paradigma untuk penelitian tentang perubahan di tempat lain, atau setidaknya mendorong kita untuk bertanya apakah Hawaii contoh kontak budaya yang istimewa atau yang eksentrik, dan apakah kontak budaya merupakan cara istimewa atau cara eksentrik untuk mempelajari perubahan sosial. Apakah generalisasi Sahlins tentang hubungan antara struktur dan peristiwa adalah sah, atau setidaknya sugestif, untuk konteks-konteks yang jauh dari "bidang"-nya seperti Reformasi Jerman, misalnya, atau Revolusi Prancis?

Generasi-Generasi

Ide tentang sebuah "generasi " telah lama memesona para sejarawan dan sosiolog. Salah satu alasan keterpesonaan mereka adalah konsep itu tampaknya mencerminkan pengalaman kita sendiri dalam membesarkan anak dan dalam membedakan jatidiri kolektif kita dari orang-orang yang lebih tua. Selain itu, "generasi" tampaknya dapat menghubungkan kejadian-kejadian dengan perubahan-perubahan struktur melalui rasa memiliki kelompok usia tertentu: generasi tahun

1789, misalnya (sebagaimana ditulis Wordsworth muda, "Hidup itu sesuatu berkah / Tetapi menjadi muda adalah surgawi"(*"Bliss was it in that dawn to be alive / But to be young was very heaven"*), atau generasi Spanyol tahun 1898, yang mengalami hancurnya sebuah kekaisaran.

Ada beberapa diskusi penting tentang teori generasi, terutama penekanan Karl Mannheim pada tempat yang ia sebut " lokasi umum dalam proses sosial dan sejarah" dalam menciptakan sebuah pandangan atas dunia atau mentalitas tertentu (1952: 276-320). Namun, teori ini jarang diterapkan, dan beberapa studi kasus yang sedikit itu pun umumnya menaruh perhatian pada sejarah seni dan sastra (Pinder 1926, Peyre 1948; Burke 1972: 235-43; Ramsden 1974).

Satu pengecualian menarik untuk aturan ini adalah sebuah penelitian antropologi dari sebuah kota kecil di Aragon, pada tahun 1960, yang membedakan tiga kelompok: generasi yang "menurun", yang "mengendalikan", dan yang "baru muncul", dalam hal reaksi terhadap formatifnya - atau mungkin traumatis, seperti peristiwa-peristiwa dalam Perang Saudara Spanyol. Kelompok pertama sudah punya sikap sebelum Perang Sipil; yang kedua ikut berperang; sementara yang ketiga masih terlalu kabur untuk mengingatnya. Meskipun kontras-kontras ini diperpanjang jauh melampaui ranah politik, menjelaskan mereka dalam perspektif politik sangat menarik. Masih ada satu masalah lagi: untuk menilai pentingnya peristiwa 1936-1939 dalam pembentukan generasi-generasi di kota ini, kita perlu pula melihat kota yang sejenis, sebuah komunitas serupa yang tidak mengalami Perang Saudara (Lisón-Tolosana 1966: 190-201).

Mungkin berguna untuk mendekati generasi, seperti negara, sebagai contoh komunitas yang dibayangkan. Para anggota dari sebuah pangsa generasi memiliki pengalaman dan kenangan serupa, yang membantu mengikat mereka dalam semacam aliansi melawan

generasi orang tua mereka dan, kemudian, tentunya terhadap generasi anak-anak mereka juga. Mereka mungkin tidak memiliki keyakinan atau nilai-nilai yang sama, tetapi dalam cara yang berbeda mereka menanggapi situasi yang sama.

Apakah mereka suka atau tidak, banyak pembaca buku ini merupakan generasi "pascamodern", yang ditandai dengan peristiwa-peristiwa di tahun 1968 atau 1989. Berbagai akibat dari pascamodern untuk sejarah dan teori akan dibahas dalam bab berikutnya.

BAB 6

PASCAMODERNITAS DAN PASCAMODERNISME

Beberapa analis masyarakat kontemporer menggambarkan hal ini bukan hanya sebagai "pascaindustri' dan "kapitalis akhir" melainkan juga sebagai "pascamodern". Salah satu analis yang pertama kali menggunakan konsep ini adalah sejarawan Arnold Toynbee (untuk sejarah ide, P. Anderson 1998). Namun, sejak jaman Toynbee, sejarawan - seperti para ekonom, ahli geografi atau sosiolog -memberikan kontribusi yang sangat sedikit bagi diskusi tentang sifat pascamodernitas. Saya terkejut karena periodisasi merupakan salah satu hal yang menjadi perhatian utama para sejarawan. Bagi seorang sejarawan, terutama yang peduli dengan tren jangka panjang, istilah "pascamodernitas" cenderung tampak seperti contoh hiperbolis yang dialami oleh banyak cendikia dari berbagai generasi, sejak Renaissance dan seterusnya, untuk membujuk orang lain bahwa periode atau generasi mereka istimewa. Retorika generasi siapa pun akan terdengar sangat masuk akal, kalau bukan karena contoh dari para pendahulu mereka.

Bagaimana pun, konsep "pascamodern" merupakan konsep yang multitafsir. Sebagian menggunakan istilah ini sebagai lawan dari "modern", sebagai deskripsi dari zaman yang sama sekali baru; sementara yang lain berpikir dari pascamodernitas (dalam bahasa Prancis, *sumodernite*) sebagai intensifikasi atau percepatan tren

modern atau, dalam kata-kata sosiolog Jerman Ulrich Beck, sebuah "modernitas kedua" (Giddens 1990; Beck 2000).

Kata sifat apa pun yang kita gunakan untuk menggambarkan hal itu, sebuah perubahan sikap yang besar telah terjadi pada generasi terakhir di antara para sejarawan dan juga teoretisi sosial serta dalam budaya pada umumnya. Ada kecenderungan yang menganggap struktur secara kurang serius, terkait dengan kebebasan ekstrem dan juga ketidakpastian serta kegentingan. Hal itu tentunya merupakan reaksi terhadap semakin cepatnya perubahan sosial. Kita menyadari bahwa kesempatan memperoleh pekerjaan jangka panjang yang aman, menurun atau bahwa ada semakin banyak pergerakan orang, barang, dan pesan melintasi batas politis, kita ajdinya semakin menyadari apa yang Sahlins sebut sebagai 'risiko' untuk kategori-kategori setiap digunakan dalam kehidupan sehari-hari (M. Sahlins 1985: 149). Sebagaimana dinyatakan sosiolog Polandia, Zygmunt Bauman (2000), kita hidup di zaman fluiditas, dalam sebuah dunia "cair". Sebab itu, hubungan pribadi pun tampak tidak sekonstan biasanya.

Dalam lingkungan sosial dan budaya inilah, para sejarawan dan teoretisi yang akan dibahas dalam bab ini bekerja. Respons-respons mereka ats pascamodernitas dapat dijelaskan, seperti banyak seni kontemporer dan sastra, sebagai contoh pascamodernisme. Namun, dalam kasus-kasus sejarah dan teori sosial, berbicara tentang "pascamodernisme', dan lebih khusus lagi, gerakan kembar destabilisasi dan *decentring*, lebih tepat dan dapat lebih mencerahkan.

Destabilisasi

Istilah "destabilisasi", saya maksudkan sebagai pergeseran dari asumsi ketetapan dengan asumsi fluiditas, atau, untuk mengubah metafora, runtuhnya gagasan tradisional mengenai struktur, baik dalam bidang ekonomi, sosial, politik, maupun budaya. Konsep-konsep, seperti

"struktur" telah digantikan oleh konsep-konsep seperti "aliran" ("*flow*"), dan "transformasi".

Salah satu tanda perubahan adalah munculnya analisis jaringan dalam antropologi, sosiologi, dan sejarah. Analisis jaringan sendiri merupakan metode yang berhubungan dengan citra (*image*) masyarakat tertentu. Alih-alih memeriksa struktur-struktur sosial yang umunya ketat, para analis jaringan berkonsentrasi pada hubungan sosial yang berpusat pada satu individu. Teori yang sering mereka gunakan adalah "pertukaran sosial". Ide pertukaran sosial bukanlah hal yang baru, seperti yang telah kita lihat pada bab sebelumnya). Namun, fenomena ini menjadi terkait dengan pandangan masyarakat sebagai gabungan dari tindakan-tindakan individu yang mengikuti strategi-strategi berdasarkan ekspektasi pengembalian. Apa yang kita lihat adalah kebangkitan individualisme metodologis.

Sebagai contoh, gosip memberikan ilustrasi yang jelas akan perbedaan antara pendekatan fungsional dan individualis. Sementara itu, analisis fungsional gosip mencatat bagaimana kegiatan ini mengikat para anggota kelompok tertentu menjadi satu, pendekatan yang lebih baru berfokus pada masing-masing pelaku gosip. Persaingan di antara mereka satu sama lain dan pengunaan media ini untuk mendapatkan informasi atau untuk mengesankan para tetangga mereka (Gluckman 1963; Paine 1967).

Ketika Mrs Thatcher menyatakan bahwa "masyarakat itu tidak ada (*there is no such thing as society*)", beliau mengukapkan sebuah kecenderungan yang sedang berlangsung, serta mengekspresikan individualisme Inggris yang *old-fashioned* ke dalam kata-kata. Sosiolog sejarah Michael Mann mengamini: "Aku akan menghapuskan konsep "masyarakat" sama sekali'. Beralih dari struktur atau "totalitas yang dibatasi", Mann bergerak dengan ide jaringan, terutama yang ia sebut "jaringan kekuasaan sosial-spasial jamak yang saling bertumpang

tindih dan berpotongan ". Dalam membahas Yunani kuno, misalnya, ia membedakan tiga jaringan seperti itu: jaringan negara-kota, jaringan sistem negara Yunani, dan jaringan ide kuno kemanusiaan.

Sementara itu, dengan cara serupa, antropolog Eric Wolf menyangkal keberadaan entitas seperti suku, bangsa, atau 'Barat'. Begitu banyak sistem yang dibatasi, dan ia lebih suka berbicara tentang "bundel-bundel hubungan" atau "sebuah totalitas dari proses-proses yang saling terkait" (Wolf 1982: 3-7; Mann 1986-1993: i 1-2,223-7). Beberapa analis setidaknya dari sejarawan mikro yang sedang belajar jaringan di masa lalu (lihat di bab sebelumnya) melakukannya untuk alasan yang sama dengan Mann dan Wolf.

Sejumlah preseden sosiologis terjadi dalam upaya ini ketika mengganti atau mengonsepkan kembali ide struktur. Georg Simmel, umpamanya, menyatakan bahwa "Masyarakat hanyalah nama untuk sejumlah individu yang dihubungkan oleh interaksi". Norbert Elias, yang pemikirannya lebih diakui sebagai seorang teoretisi sosial pada saat ini daripada pada masanya, mengembangkan poin ini dengan konsepnya, yaitu 'figurasi', sebuah pola hubungan sosial yang dicontohkan pada tingkat mikro dengan pertandingan sepak bola, pada tingkat menengah oleh pengadilan abad ke-18 (salah satu contoh sejarah favorit Elias), dan pada tingkat makro oleh bangsa, yang mungkin dianggap sebagai sebuah jaringan dari banyak jaringan. Menurut Elias, orang terikat seacrea kolektif dengan cara-cara yang berbeda dalam berbagai jenis masyarakat (1969: 18,208-13; 1970: 128-33).

Pendekatan serupa diadopsi oleh Pierre Bourdieu, yang mengkritik pendekatan-pendekatan Durkheim dan Lévi -Strauss, yang dianggap terlalu kaku dan mekanis. Ia lebih menyukai gagasan yang lebih fleksibel, yaitu "bidang atau ranah (*field*)". Lebih tepatnya, Bourdieu membedakan serangkaian bidang, yaitu bidang

keagamaan, bidang sastra, bidang ekonomi, dan sebagainya. Aktor sosial "ditentukan oleh *posisi relatif* mereka dalam ruang ini", yang oleh Bourdieu juga digambarkan sebagai "bidang kekuatan" yang memaksakan hubungan tertentu kepada mereka yang memasuki arena tersebut; "hubungan-hubungan yang tidak dapat direduksi menjadi niat masing-masing agen atau bahkan untuk mengarahkan *interaksi-interaksi* antara agen-agen".

Berbagai upaya menarik telah dilakukan untuk menggunakan konsep ranah Bourdieu dalam menganalisis "kelahiran" penulis Prancis dan cendekiawan Prancis sebagai kelompok sadar diri di abad ket-17 dan ke-19 (diungkapkan sebuah proses kesulitan dalam mendefinisikan ruang "sastra" atau "intelektual") (Bourdieu 1993; Viala 1985; Charle 1990). Sekali lagi, ilmu pengetahuan Jesuit telah dianalisis sebagai "ranah budaya" dalam sebuah studi tentang hubungan antara wacana, letak kelembagaannya, dan konteks politis yang lebih luas. Penulis analisis ini menyatakan bahwa sebuah wacana, kadang-kadang dianggap statis, "tidak pernah tetap melainkan dinegosiasikan secara berkesinambungan, dibentuk, dan dibentuk kembali" di bawah tekanan yang datang dari ranah(Feldhay 1999).

Konstruksi Budaya

Aspek lain dari destabilisasi adalah maraknya minat yang ditunjukkan oleh para sejarawan dan teoretisi dalam apa yang disebut "*constructibility*" kebudayaan atau masyarakat. Penyebaran senyawa "sosial budaya" adalah pertanda kesadaran yang meningkat atas sebuah kelenturan ini. Ada sebuah kecenderungan untuk menganggap bahwa kebudayaan itu aktif, bukan pasif. Para strukturalis telah menggunakan arah ini sejak satu generasi lalu, dan mungkin juga dikatakan bahwa Lévi- Strauss, khususnya, membalikkan Marx di kepalanya (dengan kata lain, kembali ke Hegel), dengan berpendapat

bahwa struktur-struktur yang sangat dalam bukanlah pengaturan ekonomi dan sosial, melainkan kategori-kategori mental.

Kini, bagaimana pun, baik strukturalisme maupun Marxisme sering ditolak sebagai determinis, dan penekanannya adalah pada kreativitas kolektif (Certeau 1980). Apa yang semula dianggap obyektif, fakta sosial yang nyata, seperti jenis kelamin atau kelas atau masyarakat, kini dianggap "dibangun" atau "tercipta" melalui kebudayaan (Hacking 1999; Burke 2004c: 74-99). Berbeda dengan strukturalis, pascastrukturalis menekankan agen manusia dan juga perubahan, bukan konstruksi maupun rekonstruksi, sebuah proses penciptaan berkesinambungan. Untuk alasan ini, "esensialisme" adalah salah satu istilah yang berkesan penistaan dalam kosa kata mereka.

Sejalan dengan itu, studi Foucault mengubah pandangan Barat mengenai kegilaan (1961) dan seksualitas (1976-1984), dan kritiknya terhadap konsepsi miskin dalam kenyataan, yang menghilangkan realitas dari apa yang terbayangkan, telah menjadi sangat berpengaruh. Sekalipun demikian, karya Foucault merupakan bagian dari tren yang lebih menyeluruh dan juga lebih bertahan lama. Para psikolog Gestalt, misalnya, sebagaimana dibahas di muka, melihat persepsi sebagai salah satu jenis konstruksi . Sementara itu, fenomenologis telah lama menekankan apa yang kadang-kadang disebut "konstruksi sosial dari realitas" (Berger dan Luckmann 1966) dan para Marxis "Kebudayaan", seperti Louis Althusser (1970) dan Maurice Godelier adalah teoretisi-teoretisi yang telah menekankan pentingnya pemikiran dan imajinasi dalam menghasilkan apa yang kita sebut sebagai "masyarakat" (1984: 125-78). Teoretisi kritis Cornelius Castoriadis (1975) juga telah berpengaruh dalam hal ini, meskipun peluncuran istilah *l'imaginaire* mungkin berutang paling banyak pada psikoanalis Jacques Lacan.

Kritik Pierre Bourdieu terhadap Lévi-Strauss dan para strukturalis lainnya berdasarkan gagasan "aturan" budaya yang tersirat dalam karya mereka yang terlalu mekanis menunjuk ke arah yang sama. Sebagai sebuah alternatif, ia mengusulkan konsep "*habitus*" yang lebih fleksibel dan berasal dari Aristoteles (via St Thomas Aquinas dan sejarawan seni Erwin Panofsky). "*Habitus*" didefinisikan sebagai sebuah rangkaian "rencana yang memungkinkan agen untuk menghasilkan sebuah praktik tak terhingga sesuai dengan situasi yang terus-menerus berubah"(Bourdieu 1972: 16, 78-87). Inti dari konsep ini adalah sejenis "improvisasi yang teratur", sebuah ungkapan yang mengingatkan pada formula dan tema-tema penyair-penyair lisan yang dibahas sebelumnya.

Seperti Foucault (dan filsuf Maurice Merleau-Ponty), Bourdieu menggoyahkan perbedaan klasik antara pikiran dan tubuh yang terkait dengan Descartes dan diparodikan sebagai doktrin "hantu dalam mesin". Praktik-praktik yang dilakukannya agak sulit untuk diklasifikasikan sebagai "mental" atau 'fisik". Misalnya, kehormatan Kabyle dari Aljazair, salah satu hal yang dikaji Bourdieu dalam penelitian lapangannya, tampak dalam bentuk sikap yang benar sebagaimana yang mereka katakan. "Musyawarah yang seperti kura-kura", yaitu perlawanan secara sadar atau tidak yang dilakukan para pekerja pertanian Hungaria, seperti Uncle Róka terhadap pihak berwenang, memberikan ilustrasi jelas lain mengenai apa yang dimaksud Bourdieu dengan "habitus".

Dalam bidang sastra atau filsafat, atau di antaranya, asumsi kreativitas budaya serupa mendasari "dekonstruksi"" yang dilakukan oleh filsuf Prancis Jacques Derrida dan para pengikutnya. Dengan kata lain, pendekatan khas mereka pada teks-teks mengungkap kontradiksi mereka, mengarahkan perhatian pada ambiguitasnya atau permainan makna mereka, yang kita bacadari diri mereka sendiri dan penulisnya.

Sebuah minat dalam oposisi-oposisi biner adalah ciri khas para strukturalis tersebut, sementara pascastrukturalis malah mencirikan sebaliknya. Karena itulah, Derrida memiliki minat terhadap ide "suplemen", yang sekaligus menambah dan menggantikannya (1967: 141-64; 1972; cf. Norris 1982; Culler 1983).

Lalu, bagaimana para sejarawan bereaksi terhadap perkembangan ini ? Jika kita mendefinisikan dekonstruksi, pascastrukturalisme, dan perkembangannya dengan teliti, contoh-contoh pengaruh mereka tetap relatif sedikit. Meskipun kata "dekonstruksi" (dalam arti *'menguraikan hingga bagian terkecil'*) semakin menjadi modis, hanya beberapa sejarawan, terutama orang Amerika Utara, mengambil inspirasi Derrida dalam karya substantif mereka.

Joan Scott, misalnya, telah menganalisis hubungan antara sejarah wanita dan sejarah secara umum dalam konteks "logika suplemen'. Harry Harootunian menawarkan cara baru dan kontroversial dalam membaca wacana "nativisme" (dengan kata lain, rasa identitas) di Tokugawa Jepang, dengan menggunakan konsep "skema konseptual sebagai bentuk permainan" untuk menangkal pandangan ideologi tradisional sebagai refleksi dari masyarakat. Studi Stuart Clark mengenai gagasan sihir memberikan penekanan yang tidak biasa pada bahasa dan ketidakstabilan makna. Terinspirasi oleh Derrida, Clark mencatat "Bahkan, saat orang Eropa berpendidikan dipadukan untuk membuat abad ke-17 dan ke-18 yang merupakan era besar *anti-setan,* sistem kepercayaan mereka bergantung pada apa yang selalu mereka usahakan untuk dibuang" (JW Scott 1991: 49-50; Harootunian 1988: esp. 1-22; S. Clark 1997: 143).

Studi lainnya datang dari Timothy Mitchell mengenai Mesir abad ke-19, yang dibangun di atas konsep Derrida tentang perbedaan – "bukan pola perbedaan atau interval antara segala sesuatu, melainkan sebuah penundaan atau pembedaan yang selalu tidak stabil dari

dalam"- untuk memikirkan kembali pandangan yang diterima dari kota kolonial. Mitchell mengetengahkan paradoks bahwa "Untuk menjadi modern, kota bergantung kepada pertahanan penghalang agar yang lain tetap di luar. Kebergantungan ini membuat bagian luarnya, Oriental.. bagian integral dari kota modern" (1988: 145, 149). Dengan beberapa pengecualian itu, profesi sejarawan masih agak curiga terhadap pascamodernisme, misalnya pada tahun 1991, ketika Lawrence Stone menulis surat kepada jurnal terkenal *Dulu dan Sekarang* tentang ancaman terhadap sejarah dari orang-orang yang mengklaim bahwa 'tidak ada yang lain selain teks' atau "yang nyata sama nyatanya dengan yang imajiner". Dua balasan surat ini diterbitkan dalam edisi berikutnya dari jurnal tersebut. Penting diketahui bahwa keduanya ditulis oleh sejarawan dari generasi muda, dan kemungkinan bahwa mayoritas, bahkan dari generasi itu, setidaknya di Inggris, tetap dekat dengan posisi Stone (Stone 1991; Joyce 1991; C. Kelly 1991).

Sebaliknya, jika kita bergeser dari pascamodernisme ke pascamodernitas, seperti telah dijelaskan di atas, istilah yang lebih kabur ini tampaknya tepat untuk menggambarkan ciri baru tertentu dalam praktik sejarah. Misalnya, telah terjadi pergeseran dari "sejarah sosial dalam kebudayaan" dari jenis yang diterapkan oleh Arnold Hauser, ke yang dipraktikkan sejarawan Prancis Roger Chartier (1997), yaitu "sejarah kebudayaan dalam masyarakat". Para sejarawan semakin menyadari kekuatan "yang dibayangkan" (*the "imagined"*), seperti nyata dalam studi Georges Duby (1978) tentang gagasan "tiga perintah" dari masyarakat atau dalam karya citra terbaru dari Prancis dan India (Nora 1984-1993; Inden 1990). Sekali lagi, studi terbaru tentang sejarah sosial bahasa telah memperhatikan tidak hanya pengaruh masyarakat pada bahasa melainkan juga sebalkinya - misalnya, tampak dalam pentingnya terminologi kontras, seperti

"kelas menengah" dan "kelas pekerja" dalam konstitusi kelompok-kelompok sosial (Burke dan Porter 1987; Corfield 1991).

Bentuk-bentuk organisasi sosial seperti "suku" atau "kasta", yang sebelumnya dianggap "fakta sosial", kini dipandang sebagai representasi kolektif. Sebagai contoh, menurut antropolog Prancis Jean-Luc Amselle, suku-suku atau kelompok-kelompok etnik, misalnya, Bambara atau Fulani di Afrika Barat secara efektif diciptakan oleh para administrator kolonial dan antropolog, meskipun hal tersebut disesuaikan kemudian oleh orang-orang Afrika sendiri (beberapa sejarawan memandang kasta di India dengan cara serupa). Amselle (1990) sendiri memperlakukan istilah-istilah, seperti "Bambara" sebagai deskripsi bukan atas entitas - sebuah pandangan ia kritik pula sebagai esensialis atau "substantialis" - melainkan sebagai sistem transformasi budaya. Yang ia maksud ambigu, adalah tentang ruang dan dan waktu. Berbicara mengenai ruang, tidak ada batas yang jelas antara kelompok-kelompok, sementara seiring berjalannya waktu, proses "reklasifikasi berkelanjutan" dapat diamati (mengenai kasta, lihat Dirks : 2001).

Lebih jauh, bahkan kota yang terdiri atas batu bata dan semen, sebuah entitas fisik bila pernah ada, tidak lagi dianggap sebagai entitas sosial. Hal tersebut disampaikan oleh para teoretisi perkotaan seperti Manuel Castells, yang mencatat bahwa penyebaran hubungan sosial dan pentingnya arus – arus manusia, arus komoditas, arus informasi. Dalam sistem dunia hari ini, "Kota berada di mana-mana dan dalam segala hal", memaksa para ahli geografi, sosiolog, dan sejarawan untuk menata kembali perkotaan. Karena meluas dari soal kota, Castells berpendapat bahwa di era Internet, 'Jaringan-jaringan membentuk komunitas sosial baru dalam masyarakat kita'. Jika ia benar, maka analisis jaringan yang dijelaskan di atas adalah salah satu gejala pascamodernitas, dan mungkin sebuah proyeksi dari pengaturan-

pengaturan modern - kita tidak bisa lagi menyebutnya "struktur" - beralih ke masa lalu (Castells 1968, 1996: 469 ;. cf. Abrams 1978; Amin dan Thrift 2002).

Untuk catatan sejarah ihwal proses konstruksi kebudayaan yang kaya, kita dapat kembali ke studi Schama mengenai Belanda pada abad ke-17. Schama sangat memperhatikan cara-cara Belanda, sebuah negara baru pada periode ini, menempa identitas bagi diri mereka sendiri. Dia membahas berbagai topik, dari kebersihan hingga perilaku merokok dan dari kultus Batavia kuno hingga mitos Republik Belanda sebagai Israel baru. Topik ini dipandang dalam hal pembangunan identitas. Dengan mengikuti penafsiran hukum makanan Yahudi oleh antropolog Mary Douglas, misalnya, Schama menunjukkan bahwa "menjadi bersih, secara militan, merupakan penegasan keterpisahan". Kita tidak jauh dari gagasan Freud mengenai narsisisme dengan perbedaan kecil (Schama 1987: 375-96; Douglas 1966).

Perkembangan dalam studi kebudayaan sangat mencerahkan, tetapi juga menimbulkan masalah. Akan sulit menolak reduksionisme yang tersirat dalam beberapa pendekatan tradisional terhadap kebudayaaan ala Durkheimian dan Marxis meski reaksi dalam arah yang berlawanan mungkin terlalu jauh. Penekanan saat ini pada kreativitas kebudayaan dan kebudayaan sebagai kekuatan aktif dalam sejarah perlu disertai dengan batasan . Dengan demikian, kreativitas beroperasi di dalamnya. Keitmbang hanya mengganti sejarah sosial budaya dengan sejarah budaya masyarakat, kita perlu bekerja dengan kedua ide itu bersama-sama dan secara bersamaan, bagaimana pun sulitnya. Dengan perkataan lain, melihat hubungan antara kebudayaan dan masyarakat dalam hal dialektis sangat berguna; dengan keduanya sebagai pasangan yang aktif sekaligus pasif, menentukan dan ditentukan (cf. Samuel 1991).

Bagaimana pun, konstruksi kebudayaan sebaiknya dianggap sebagai sebuah masalah ketimbang asumsi, sehingga layak dianalisis secara lebih detail. Bagaimana seseorang membangun sebuah konsepsi baru dari kelas, misalnya, atau gender? Dan siapakah "seseorang" itu? Bagaimana kita bisa menjelaskan penerimaan pembaruan? Atau, untuk memutarbalikkan masalah, apakah mungkin kita menjelaskan mengapa konsepsi-konsepsi tradisional gagal meyakinkan kelompok-kelompok tertentu pada waktu tertentu ?

Perpindahan

Sejalan dengan perhatian pada destabilisasi, kita menemukan ekuivalen spasialnya, yaitu perpindahan atau "*decentring*". Oleh karena itu tidak mengherankan bahwa para ahli geografi memberikan sebuah kontribusi penting pada studi pascamodernitas (Soja 1989; Harvey 1990; Amin *and* Thrift 2002). Namun, *decentring* tidak terbatas pada geografi, melainkan juga memengaruhi sikap, misalnya. Para cendikiawan pada awalnya sering menulis dari satu titik pandang, kini mereka berupaya untuk melihat hal yang mereka pelajari dari berbagai sudut pandang. Sebagaimana dalam hal lain, Norbert Elias di sini juga seorang pelopor. Dia berargumen pada satu generasi yang lalu bahwa "sosiologi harus memperhitungkan perspektif orang pertama dan ketiga", dengan kata lain perspektif orang-orang yang ditulis serta orang yang menulis (1970: 127). Filsuf Hans- Georg Gadamer juga membuat kesimpulan serupa dalam konteks penafsiran teks. Ia menyarankan pendekatan dialogis mulai dari kesadaran tentang perselisihan yang diperlukan antara penulis aslinya dan penafsir yang berikutnya. Gadamer (1960) mengemukakan bahwa teks itu harus "diizinkan" untuk mempertanyakan pandangan-pandangan penafsirnya dan sebaliknya.

Ada sebuah situasi yang memperlihatkan bahwa pendekatan ini menciptakan sebuah tradisi. Para sejarawan telah lama berusaha untuk merekonstruksi sikap yang merupakan karakteristik dari periode tertentu, dan para antropolog sejak Malinowski telah peduli dengan apa yang ia sebut "sudut pandang penduduk asli". Sikap-sikap ini semula diperlakukan sebagai bagian dari data, digunakan tetapi juga diganti oleh penulisnya, seperti dalam novel klasik abad ke-19, suara para tokoh cerita dianggap lebih rendah daripada narator yang mahatahu.

Yang baru adalah perpindahan dari sudut pandang ilmiah ini yang tersaji hanya dari satu sudut pandang. Orang-orang yang sedang diceritakan, hidup atau mati, diperlakukan kurang sebagai fokusnya dan lebih sebagai mitra, sehingga sejarawan atau antropolog bagaikan bergerak maju dan mundur antara masa lalu dan masa kini. Para cendikiawan kini lebih tahu mengenai kesimpulan yang dibuat oleh Karl Mannheim pada tahun 1920-an. Tambahan pula, baru-baru ini, pengetahuan – termasuk pemikiran mereka sendiri – terletak pada ranah sosial (1952: 134-90; Haraway 1988). Oleh karena itu, ada daya tarik saat ini dari disiplin ilmu ihwal ide-ide tentang dialog yang dikemukakan oleh Bakhtin (1981; *cf.* Morson *and* Emerson 1990: 231-68).

Bagaimana pun, perspektif ganda yang dianjurkan oleh Elias dan Gadamer telah digantikan dengan model yang lebih banyak. Orang-orang yang berada dalam kebudaya an yang dikaji tidak pernah berbicara dengan satu suara. Gerakan menulis sejarah "dari bawah", untuk merekonstruksi 'visi dari mereka yang kalah" atau dengan sudut pandang dari "kelas-kelas bawah, membuat hal ini sangat jelas . Munculnya sejarah perempuan menambah jenis perspektif, yang melibatkan upaya untuk menulis sejarah dari sudut pandang perempuan.

Upaya menggabungkan perspektif-perspektif yang berbeda ini menyebabkan sejumlah sejarawan dan ilmuwan lain bereksperimen dengan bentuk-bentuk narasi baru. Setelah diabaikan oleh para cendekiawan yang ingin menjadi "analis", narasi telah kembali menjadi bergengsi sebagai sebuah cara untuk memahami dunia (Batu 1979; Ricoeur 1983-5; Burke 1991). Misalnya, antropolog Richard Price (1990) mengadaptasi perangkat dari beberapa sudut pandang, yang digunakan dalam novel dan film seperti *The Sound and Fury* (1929) William Faulkner dan *Rashomon* (1950) Akira Kurosawa, hingga kisah Suriname abad ke-18. Alih-alih menyandingkan pengalaman-pengalaman individu, ia menghadirkan situasi sebagaimana yang diamati langsung oleh tiga agen - budak-budak kulit hitam, para pejabat Belanda, dan para misionaris Moravia. Sang penulis menghubungkan dan mengomentari tiga perspektif ini, tetapi menyajikan komentarnya hanya sebagai pandangan lain, yaitu suara keempat, yang berasal dari "sejarawan etnografi' (cf. Berkhofer 1995: 170-201). Dengan kata lain, ia mencontohkan "*vokal ganda*" atau narasi "*polphonic*" yang keduanya dijelaskan dan direkomendasikan oleh Bakhtin.

Sebagai hasil penemuan ilmiah dari individu, perempuan, dan mereka yang terjajah, generasi terakhir telah melihat runtuhnya Narasi Agung/*Grand Narrative* (*le grand récit*) dari masa lalu manusia, yang pada dasarnya adalah cerita tentang emansipasi manusia diceritakan dalam nada Pencerahan (*Enlightenment*). Keraguan tentang masuk akalnya cerita ini adalah bagian dari kondisi pascamodern. Sebagaimana dinyatakan filsuf Prancis Jean-François Lyotard, Narasi Agungtelah kehilangan kredibilitasnya. Lyotard membuat pernyataan itu dalam sebuah diskusi tentang legitimasi pengetahuan, tetapi istilah tersebut memiliki alternatif lain, yaitu "Cerita Akbar (*Great Story*)", "Narasi Besar (*Master Narrative*)" dan "Metanarasi(*Metanarrative*)",

yang diperdebatkan sejak saat itu. (Megill (1995) membedakan antara "Narasi Dasar" dari segmen masa lalu, "narasi agung", dari keseluruhan masa lalu, dan "metanarasi" yang membenarkan naratif agung.) Ada kecocokan yang nyata antara teori Lyotard dengan karya mikrosejawawan, seperti Le Roy Ladurie, yang telah ada sejak tahun 1970-an (Lyotard 1979: 37; cf. Berkhofer 1995; Cox *and* Stromquist 1998).

Gagasan tentang narasi agung sering dikaitkan dengan munculnya "Peradaban Barat", yang pernah menjadi program wajib di beberapa universitas di Amerika Utara terkemuka. Renaissance, Reformasi, penemuan dan ekspansi Eropa ke benua lain, Revolusi Ilmiah, Pencerahan, dan Revolusi Prancis dulu disajikan secara tradisional dalam begitu banyak bab yang dirangkai dalam sebuah cerita kemenangan. Sejarah India, misalnya, dimasukkan ke dalam cerita atau (jika tidak sesuai model ini) dikesampingkan dari kajian ini(Cox and Stromquist 1998: 95-180). Wolf menyimpulkan cerita peradaban barat sebagai karikatur yang disengaja, "Yunani kuno menghasilkan Roma, Roma menghasilkan Eropa Kristen, Eropa Kristen menghasilkan Renaissance, Renaissance diikuti Pencerahan, Pencerahan memungkinkan demokrasi politik dan Revolusi Industri" (1982: 5).

Namun, saat ini semua cerita dalam Cerita Agung ini telah *decentred* oleh sejumlah sarjana. Misalnya, kesadaran akan kontribusi budaya lain, khususnya dunia Islam, untuk Renaissance telah menghasilkan pembingkaian kembali ("*reframing*") atas citra kita dari gerakan tersebut (Farago 1995; Burke 2004a). Kisah Revolusi Ilmiah pada abad ke-17 telah ditulis ulang dalam cara yang sama.

Ironinya, kemunculan istilah "Revolusi Ilmiah" justru berkat andil Herbert Butterfield, cendekiawan paling terkenal tentang kritiknya terhadap 'Whig' atau penafsiran sejarah yang berorientasi

pada kekinian. Butterfield menceritakan sebuah kisah yang terfokus pada masa kini tentang asal mula ilmu pengetahuan modern sebagai revolusi, yang berkaitan dengan kemunculan obyektivitas dan kebebasan berpikir. Bahkan Joseph Needham, sejarawan besar tentang ilmu pengetahuan Tiongkok, meyakini bahwa "ilmu pengetahuan modern lahir di Eropa dan hanya di Eropa", dan dia menulis sejarah ilmu pengetahuan serta peradaban di Tiongkok dalam rangka menjelaskan mengapa dan mengangkat begitu banyak pencapaian orang Tiongkok.

Di pihak lain, Thomas Kuhn, sebagaimana telah diketahui, menggunakan istilah "revolusi" dalam bentuk jamak dan menekankan penggantian paradigma berkala. Kini, beberapa cendekiawan mengangkat kisah yang lebih pluralis, dengan argumen bahwa ilmu pengetahuan hanyalah salah satu dari banyak cara untuk mengetahui, sebuah gaya pemikiran yang kadang-kadang mencapai hegemoni intelektual, tetapi hanya di tempat-tempat tertentu dan waktu-waktu tertentu (Butterfield 1949; J. Needham 1963; Cunningham and Williams 1993).

Eurosentrisme dan Paham Lainnya

Salah satu narasi termegah yang pernah dikisahkan oleh para sejarawan adalah kisah tentang "kebangkitan Barat". Tantangannya adalah tidak hanya menjelaskan bagaimana (dan kapan) orang-orang Eropa menyusul para pesaing ekonomi dan militer mereka, melainkan juga apa saja konsekuensi bagi seluruh dunia dari pembentukan hegemoni Eropa. Tak perlu dikatakan, di era pascakolonialisme cerita ini menjadi semakin kontroversial.

Dalam 100 tahun terakhir, telah terjadi sebuah suksesi usaha oleh para cendekiawan Barat untuk membebaskan diri dari Eurosentrisme dan mengadopsi perspektif komparatif, untuk menghindari kesalahan

dan kritik yang tak perlu, misalnya, menyatakan munculnya Barat terlalu dini, mengasumsikan superioritas budaya Barat, melihat seluruh dunia melalui stereotip tertentu (yang dianalisis oleh Edward Said), atau memperlakukan sejarah Barat sebagai standar norma sehingga budaya lain dianggap menyimpang dan ditanyakan mengapa, misalnya, Tiongkok tidak memiliki revolusi ilmiah atau industri.

Max Weber, misalnya, merupakan salah satu cendekiawan yang paling Eurocentris pada zamannya. Dia menghabiskan sebagian besar hidupnya dengan bekerja untuk menentukan karakteristik khas peradaban Barat (terutama apa yang disebutnya "rasionalitas" terlembaga), dengan membandingkan secara sistematis antara Eropa dan Asia dalam bidang ekonomi, politik, dan agama, dan bahkan dalam musik. Dia memberi perhatian khusus atas kemunculan Protestanisme, kapitalisme, dan birokrasi di Barat. Menurutnya, tiga fenomena itu serupa dan juga terhubung, dan dia membandingkannya dengan fenomena di tempat lain.

Hal tersebut tidak membebaskan Weber dari tuduhan Eurosentrisme. Tambahan pula, ia menerima teori tradisional Barat "despotisme Oriental'. Dia meyakini hierarki ras, yaitu Caucasian (orang kulit putih) berada di paling atas. Dia menganggap pula superioritas budaya Barat. Dalam hal ini, pandangan Weber menyerupai mayoritas intelektual Barat pada zamannya. Yang membedakannya, Weber mengetengahkan upaya sistematis dan tak henti-hentinya untuk menjelaskan kepemimpinan Barat dalam hal bentuk rasional (*rule-observing*) untuk organisasi, seperti hukum, birokrasi, dan kapitalisme. Esai terkenalnya mengenai etika Protestan dan semangat kapitalisme merupakan sebuah kontribusi untuk karya yang lebih besar (Blaut 2000: 19-30).

Satu dari sedikit sejarawan yang karyanya banyak dibaca dalam sejarah dunia adalah Arnold Toynbee, salah satu karyanya *Study of History* telah dibahas. Apa pun kelemahannya – seperti ditunjukkan para kritikus – karya besar ini adalah sebuah usaha luar biasa untuk memaknai sejarah. Sekali lagi, seperti Weber dan Toynbee (yang biografinya ditulis oleh McNeill), William McNeill adalah salah satu cendekiawan yang paling Eurosentris dari generasinya, seorang pembaru untuk sejarah dunia dan penulis salah satu buku paling sukses mengenai hal ini, *The Rise of the West* (1963).

Dalam buku tersebut, McNeill berpendapat bahwa selama 2000 tahun (500 SM - 1500 M) ada "keseimbangan" dari empat peradaban besar di Eurasia: Cina, India, Timur Tengah, dan Barat. "Orang Barat begitu terbiasa menempatkan sejarah mereka sendiri di latar depan", katanya. Lebih jauh, ia menyatakan "bahwa itu mungkin baik untuk menggarisbawahi karakter marginal Romawi dan sejarah Eropa antara abad ke-4t dan ke-2 SM." Eropa Barat baru mulai bangkit, "menyusul" pesaing-pesaingnya pada sekitar tahun 1500 untuk berbagai bidang: mulai dari teknologi angkatan laut dan imunitas terhadap penyakit hingga kesediaan untuk belajar dari budaya lain, dan baru pada sekitar tahun 1850 ketika Tiongkok jatuh, kekaisaran Mughal dan Ottoman menyudahi keseimbangan kebudayaan di Eurasia.

Pada gilirannya, McNeill (1963) dikritik sebagai Eurosentris, karena telah memberikan sangat sedikit ruang untuk sejarah Afrika Selatan di Sahara atau Amerika sebelum Columbus, dan dia mempraktikkan oposisi biner antara "barbarisme" dan "peradaban" yang lebih dihindari oleh para cendekiawan masa kini (sekarang telah setengah abad McNeill menulis bukunya). Bahkan keprihatinannya dengan maraknya intensitas interaksi budaya selama ribuan tahun telah dikritik. Di zaman *decentring*, setiap upaya untuk menulis

sejarah dunia dengan alur cerita yang jelas pasti akan dikritik (cf. Feierman 1995: 41-2).

Sejarah dunia McNeill membedakan pusat-pusat budaya dengan apa yang dia sebut "pinggiran", atau "margin". Sementara itu, sejarah ekonomi dunia yang ditulis oleh para teoretisi sistem dunia Marxis, seperti Wallerstein lebih memanfaatkan konsep "inti" dan "pinggiran". Teori ini memiliki alur cerita yang jelas: mulai dari munculnya kapitalisme Barat, imperialisme, dan "dunia ekonomi Eropa" didasarkan pada pembagian tenaga kerja internasional yang menyebabkan penggusuran (*peripheralization*) dan keterbelakangan di bagian dunia lainnya (Frank 1967; Wallerstein 1974; Frank and Gills 1993). Karena alasan tersebut dan alasan-alasan lainnya, mereka dikritik sebagai Eurosentris.

Dalam tradisi ini, cerita yang paling tidak terpusat (*decentred*) tentu yang diceritakan oleh Janet Abu-Lughod tentang sistem dunia antara 1250 dan 1350, dengan Timur Tengah sebagai "jantung" dan Eropa sebagai "subsistem". Abu-Lughod menunjukkan bahwa terjadi "kevakuman" ekonomi di Samudera Hindia setelah mundurnya Tiongkok pada abad ke-15, yang kemudian diisi oleh bangsa Eropa. Jadi, dapat dikatakan bahwa "Jatuhnya Timur mendahului munculnya Barat" (1989: 361).

Kemunculan kapitalisme dan pasar dunia berikut konsekuensi-kosekuensinya bagi dunia belahan lain adalah tema sentral dari sejarah dunia lain yang menginspirasi pengikut Marx, yaitu Eric Wolf dalam "Eropa dan Masyarakat tanpa Sejarah" (*Europe and the Peoples without History*). Wolf adalah seorang antropolog sesuai dengan pendidikannya. Buku Wolf lebih banyak mengatakan ihwal perubahan budaya dan sosial daripada buku teori tentang sistem dunia mana pun. Lebih berfokus pada, 'memahami bagaimana bagian inti menundukkan pinggiran' daripada mempelajari bagaimana orang-

orang di pinggiran tertarik masuk ke dalam sistem dan bagaimana mereka bereaksi terhadap proses ini. Rangkaian reaksi ini merupakan tema utama kajian Wolf - hal itu tidak membuat dia luput dari kritikan dalam mencoba membangun satu narasi inti, tapi dipuji karena menawarkan alternatif (1982: 22 ; cf. Robertson 1992: 30-1; Feierman 1995: 48-9).

Wolf dan para teoretisi sistem dunia berfokus pada konsekuensi di dunia tentang kebangkitan kapitalisme Barat. Sebaliknya, sejarawan ekonomi Eric Jones dan sosiolog John Hall telah kembali ke masalah Weber tetapi memberikan argumen yang berbeda. Mereka memberikan penjelasan bertentangan atas bangkitnya kapitalisme di Barat. Meskipun membahas politik dalam beberapa detail, meminjam teori perusahaan untuk menunjukkan *economies of scale*'(*ekonomi berbasis skala*) yang dinikmati oleh negara-negara besar, dalam *The European Miracle* (1981), Jones pada dasarnya memperhatikan perubahan ekonomi di Eropa dalam jangka yang sangat panjang. Ketika membandingkan dan mengontraskan Eropa dengan Tiongkok dan India, ia berpendapat bahwa industrialisasi adalah "pertumbuhan yang sangat berakar pada masa lalu". Jones juga mencatat bahwa orang Eropa melakukan lebih dari bangsa lain untuk menekan pertumbuhan penduduk, tapi penjelasan utamanya tentang 'keajaiban' berkaitan dengan ekologi. Penekanannya ada pada "keragaman geologi, iklim, dan topografi" Eropa, yang menghasilkan "*portfolio* sumber daya yang tersebar" dan kerentanan yang lebih rendah terhadap bencana alam. Bukunya baru-baru ini dikritik karena 'menyatakan sebagian besar posisi Eurosentris sebagai fakta datar dan tak terbantahkan", meskipun menekankan keberuntungan Eropa, yaitu aset ekologinya, daripada prestasi-prestasi Eropa (E.L. Jones 1981; *a critique in Blaut* 2000: 78-112).

Dalam *Powers and Liberties* (1985), Hall, yang menggambarkan dirinya sebagai zaman akhir "sejarawan filosofis", seperti Ernest Gellner dan Michael Mann, memberikan penekanan pada politik. Dia memperihatkan kapitalisme tidak dapat berkembang dalam negara-negara yang dia sebut "batu puncak" (*"capstone"),* seperti seperti Kekaisaran Cina, yang pemerintahnya diawasi oleh seperangkat masyarakat yang terpisah dan melihat hubungan antara mereka, termasuk hubungan-hubungan ekonomi, sebagai ancaman terhadap kekuasaannya. Di Tiongkok, terdapat terlalu banyak "negara", sementara di dunia Islam terlalu sedikit – pemerintah-pemerintah terlalu lemah atau hidup terlalu singkat untuk memberikan layanan yang dibutuhkan oleh sebuah masyarakat komersial.

Jika pendapat Adam Smith tentang kondisi politik yang dibutuhkan untuk kondisi "tingkat kemewahan tertinggi" hanya "perdamaian, pajak rendah, dan pengaturan keadilan yang bisa ditoleransi" itu benar (seperti diyakini oleh Hall), maka Eropa adalah sebuah contoh dari *cara emas* (*golden mean*). Di Eropa, Gereja dan Kekaisaran menetralkan satu sama lain, sehingga memungkinkan sebuah "sistem multikutub" dari negara-negara bersaing untuk menciptakan dan memungkinkan pemberian layanan kepada para pedagang tanpa terlalu banyak mencampuri urusan perdagangan mereka. Sistem negara ini menghapus rintangan utama bagi munculnya kapitalisme dan menjelaskan "dinamisme yang unik" dari Barat. Selain itu, pendekatan ini dikritik sebagai Eurosentris. Gellner (1988) menanggapinya dengan mengatakan bahwa pandangan tentang orang-orang Eropa "merupakan model yang menjelaskan segalanya" telah ditinggalkan, diganti dengan gagasan bahwa "Kita adalah "berbeda" yang hanya dapat dipahami dengan menyelidiki yang lain yang, bentuk-bentuk sosial yang lebih tipikal' J.A. Hall

1985, 1988; Smith quoted in J. A. Hall 1986: 154. The critique in Blaut 2000: 128-48).

Sebagai sebuah peradaban tua dengan beragam inovasi teknologi, dari mesiu ke mesin cetak, Tiongkok menimbulkan masalah tertentu bagi siapa pun yang mencoba untuk menjelaskan munculnya Barat. Salah satu ahli kebudayaan Tiongkok (sinolog) terkemuka, Mark Elvin, menggagas solusi yang cerdik pada satu generasi yang lalu, dengan argumen Tiongkok tidak memasuki revolusi industri karena mereka terjebak dalam "perangkap keseimbangan tingkat tinggi" ("*high-level equilibrium trap*") yang memungkinkan "pertumbuhan kuantitatif" tapi mendorong "stagnasi kualitatif" (1973: 285-316). Hal ini merupakan versi lokal dari "sejarah statis" Le Roy Ladurie. Sebuah tantangan baru untuk menginterpretasi ini datang dari Kenneth Pomeranz (2000), yang berpendapat bahwa "perbedaan besar" antara Tiongkok dan Barat tidak terjadi sekitar tahun 1500, sebagaimana pendapat begitu banyak sejarawan, melainkan 300 tahun kemudian, dan pada dasarnya fenomena itu merupakan hasil dari kendali Eropa atas sumber daya di Amerika (Goody 2004).

Implikasi argumen ini bagi penulisan sejarah dunia menjadi serius. Jika kebangkitan ekonomi Barat baru dimulai pada tahun 1800, ada alasan yang bahkan lebih kuat dari sebelumnya untuk *decentring* sejarah dunia. Agar *decentring* berhasil, *thus 'provincializing Europe'*, maka para ilmuwa dari berbagai benua perlu menulis buku dalam kemitraan, tidak hanya di tim besar seperti "Sejarah Kemanusiaan" (*History of Humanity*) UNESCO melainkan juga dalam kelompok tiga atau empat orang, sehingga memungkinkan dialog yang lebih intensif dan disebut Gadamer "penyatuan cakrawala" ("*fusion of horizons*")(Chakrabarty 2000). Meski begitu, tetap ada masalah serius: bagaimana menunjukkanpada pembaca "gambaran besar"

tanpa kembali ke sebuah "Narasi Besar" ("*Grand Narrative*") yang Eurosentris.

Globalisasi

Sejarah dunia semakin mendapat tempat. Dalam bahasa Inggris, *Rise of the West* McNeill selama beberapa dekade menjadi primadona virtual, setidaknya di bidang akademik, tapi sekarang hadir beberapa kajian tandingan. Tiga esai penting mengenai sejarah dunia yang diterbitkan antara tahun 1997 dan 2000: *Guns, Germs and Steel*, karya Jared Diamond, *The Wealth and Poverty of Nations* oleh David Iandes, dan ("Dunia dan Barat") karya Philip Curtin. Ketiganya diterbitkan kurang lebih pada waktu yang sama sebagai multiedisi baru dari *History of Humanity* yang didukung oleh UNESCO.

Keinginan menulis buku-buku semacam ini dan dorongan untuk mengkritiknya sebagai Eurosentris dapat dilihat sebagai tanda-tanda "globalisasi" zaman ini, dalam arti sebuah kesadaran yang besar tentang dunia secara keseluruhan akibat maraknya intensitas komunikasi antarbenua. Kecenderungan budaya ini meluas ke kajian sejarah (bahkan jika banyak karya sejarah masih ditulis dari sebuah perspektif nasional) dan juga untuk teori sosial. Mimpi Freyre mengenai *tropikalisasi* (*tropicalization*) teori sosial secara perlahan tapi pasti menjadi kenyataan, dengan kajian soal pascakolonial sebagai sebuah contoh luar biasa dari tren ini.

Seperti pascamodernisme, ide globalisasi (yang berkaitan dengan pascamodernisme) telah menjadi sebuah subyek perdebatan, dan sekali lagi para sejarawan telah - setidaknya sampai saat ini - memainkan peran yang relatif kecil dalam perdebatan ini, meskipun "globalisasi" memperlihatkan sebuah tren seiring berjalannya waktu (AG Hopkins 2002: 1-10). Sejarah globalisasi baru mulai ditulis, mengambil tema McNeill tentang tren jangka panjang menuju interaksi

yang semakin intens antarbagian dunia, tetapi membebaskannya dari pertanyaan berat mengenai kebangkitan Barat. Sejarah bisa jadi merupakan arena untuk interaksi yang semakin intens antara sejarah dan teori - ekonomi, sosial, politik, atau budaya. Para ahli geografi telah menganalisis "kompresi" dunia dan ketakberjarakan (*placelessness*) yang merupakan akibat dari munculnya bentuk-bentuk baru komunikasi ; para ekonom telah mempelajari maraknya perusahaan-perusahaan transnasional; dan para spesialis politik telah memperdebatkan penurunan negara-bangsa (*nation-state*) dan kemungkinan munculnya demokrasi kosmopolitan. Para sosiolog telah bertanya apakah budaya dunia menjadi lebih homogen atau lebih kompleks. Para antropolog, yang kehilangan benda-benda tradisional sebagai fokus perhatiannya, mengalihkan perhatian mereka kepada interaksi antara lokal dan global, atau yang disebut Arjun Appadurai sebagai 'lingkup publik diaspora' ("*diasporic public spheres*" dan "persaudaraan yang dijembatani massa" ("*mass-mediated sodalities*"), membayangkan masyarakat tersebar di sekeliling dunia tetapi disiarkan secara simultan bagaikan tanpa jarak oleh televisi dan internet (Hannerz 1992, 1996; Robertson 1992; Massey 1994; Archibugi *and* Held 1995; Appadurai 1996; Steger 2003, *a tiny selection from an everexpanding literature*).

Apa yang dapat dikontribusi oleh para sejarawan untuk kajian multidisiplin ini adalah sebuah pengertian yang lebih akut dari proses membuat hubungan antara masa kini dan masa lalu menjadi lebih jelas. Istilah "globalisasi" muncul pada tahun 1980-an dan diterima - secara luas- di tahun 1990-an, tetapi proses yang digambarkannya jauh lebih tua. Jika kita mendefinisikan sebagai hubungan antara orang-orang di berbagai belahan dunia yang semakin erat, maka jelaslah bahwa proses ini telah berlangsung selama ribuan tahun, meski mungkin telah dipercepat dalam dua atau tiga dekade terakhir.

Beberapa analis, seperti sejarawan Christopher Bayly, membagi proses tersebut atas tahapan: "globalisasi kuno", diikuti oleh "proto-globalisasi" dari abad ke-17 dan ke-18 (ketika Perusahaan East India Belanda dan Inggris sudah menjadi perusahaan antarbangsa), globalisasi "modern" 1800-1950, dan globalisasi "pascakolonial ". Sejumlah sejarawan telah menekankan pentingnya abad ke-19 akhir sebagai titik balik, tidak hanya dalam sejarah pasar dunia, melainkan juga dalam komunikasi global, berkat telegraf dan telefon (Robertson 1992: 57-60 ; AG Hopkins 2002; Bayly 2004) Sebuah kontribusi para sejarawan untuk diskusi global adalah mengingatkan peserta tentang berapa lama proses interaksi telah berlangsung, sementara yang lain adalah untuk menunjukkan batas-batas globalisasi di masa sekarang, terutama yang terkait dengan identitas global. Sebagaimana ditekankan Braudel, perubahan-perubahan yang berbeda berlangsung dengan kecepatan yang berbeda-beda pula.

Saat ini teknologi bergerak begitu cepat sehingga membuat sebagian besar dari kita kehilangan arah. Lembaga-lembaga tertinggal, meskipun ada kebutuhan untuk mengadaptasi mereka ke dunia yang terus berubah. Yang lebih lambat adalah perubahan dalam mentalitas: hal ini sedemikian diperlukan, mengingat pentingnya dua atau tiga tahun pertama untuk pengembangan masa depan masing-masing individu.

Pada abad ke-19, misalnya, negara dibangun jauh lebih cepat daripada identitas nasional. Seperti diungkap salah satu pemimpin politik, karena telah membuat Italia, sekarang orang Italia perlu dibuat. Dalam cara yang serupa, upaya-upaya untuk menciptakan sebuah identitas Eropa tertinggal di belakang lembaga-lembaga Uni-Eropa, dan jauh sebelum masalah menciptakan identitas Eropa dipecahkan. Hal ini kemudian diambil alih oleh peristiwa-peristiwa, atau lebih tepatnya oleh sebuah tren, tren menuju globalisasi.

Bolehlah kita berharap bahwa sebuah pendekatan sejarah dan teori sosial yang lebih global akan menjadi lebih umu, menyeluruh dalam waktu yang tidak terlalu lama, tidak hanya mempelajari proses hibridisasi budaya melainkan mencontohkannya juga.

Kesimpulan

Esai ini adalah sebuah usaha untuk menjembatani apa yang David Hume sebut sebagai "antusiasme" dan "takhayul" – dalam kasus ini semangat yang tidak kritis untuk mencari pendekatan-pendekatan baru dan kesetiaan buta kepada praktik tradisional. Harapan saya adalah esai ini akan menggugah para sejarawan untuk menggunakan teori sosial secara lebih serius daripada sebelumnya, dan para teoretisi sosial agar lebih tertarik pada sejarah.

Mungkin sekarang sudah jelas, jika sebelumnya belum begitu bahwa para kalangan empiris dan teoretisi bukanlah dua kelompok yang terhubung erat, melainkan berada masing-masing di dua ujung spektrum. Peminjaman konseptual cenderung berlangsung dari disiplin-disiplin yang berdekatan di sisi teoretisnya. Jadi, para sejarawan dapat meminjam dari para antropolog, yang meminjam pula dari para ahli bahasa, yang meminjam lagi dari para ahli matematika.

Sebagai imbalannya, para sejarawan, seperti para ahli etnografi, membantu mengingatkan kompleksitas dan keberagaman pengalaman dan pranata manusia yang sering teori-teorinya tersederhanakan. Keragaman ini tidak berarti bahwa para teoretisi telah bersalah karena melakukan penyederhanaan. Seperti argumen saya di muka, penyederhanaan adalah fungsi teoretisi, itulah kontribusi mereka terhadap pembagian kerja antara pendekatan dan disiplin ilmu. Apa yang ditunjukkan oleh keragaman ini, adalah bahwa teori tidak pernah dapat hanya "diterapkan" untuk masa lalu.

Sebaliknya,hal yang dapat dilakukan oleh teori adalah menunjukkan pertanyaan-pertanyaan baru bagi para sejarawan untuk mempersoalkan periode "mereka", atau memberi jawaban-jawaban baru untuk pertanyaan-pertanyaan yang sudah biasa. Teori-teori juga memiliki keragaman yang hampir tak terbatas, yang menimbulkan masalah, untuk calon penggunanya. Pertama, ada masalah dalam memilih teori yang saling bersaing, umumnya atas dasar yang kecocokan antara teori umum dan masalah khusus yang dihadapi. Ada juga masalah rekonsiliasi teori dan implikasinya dengan seluruh perkakas konseptual pihak peminjam. Esai ini mungkin tampak, bagi beberapa pembaca yang lebih filosofis, sebagai sebuah pembelaan untuk eklektisisme, sesuatu yang sering dituduhkan (kadang-kadang secara adil juga) terhadap para sejarawan yang merasa konsep dan teori dari ahli lain cocok untuk digunakan dalam karya mereka. Sejauh yang dibahas esai ini, saya menolak tuduhan itu, setidaknya jika eklektisisme didefinisikan sebagai upaya untuk mempertahankan proposisi-proposisi yang tidak konsisten secara bersamaan. Di sisi lain, jika istilah elektisisme berarti tidak lebih dari sekadar mengambil ide-ide di berbagai sumber, maka dengan senang hati saya mengaku sebagai seorang eklektik. Mungkin bisa dikatakan ciri-ciri seorang sejarawan dan teoretisi yang baik adalah Tterbuka untuk ide-ide baru, dari mana pun datangnya, dan mampu mengadaptasinya untuk keperluan sendiri, serta mampu pula menemukan cara untuk menguji validitasnya.

Untuk meringkas nilai teori dalam satu kalimat, dapat dikatakan bahwa seperti perbandingan, *teori* memperbesar imajinasi para sejarawan dengan membuat mereka lebih sadar akan alternatif-alternatif untuk asumsi-asumsi dan penjelasan-penjelasan yang biasa mereka buat.

DAFTAR PUSTAKA

Abbott, H.P. (2002). *The Cambridge Introduction to Narrative,* Cambridge.

Abercrombie, R, Hill, S. dan Turner, B.S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis,* London.

Abrams, P. (1980) "History, Sociology, Historical Sociology", *Past and Present,* 87,3-16.

Abrams, P. (1982) *Historical Sociology,* Shepton Mallett.

Abu-Lughod, J.L. (1989) Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350, New York.

Agnew, J.A. dan Duncan, J.S. (ed) (1989) *The Power of Place,* Boston.

Agulhon, M. (1970) *The Republic in the Village,* Englis Trans, Cambridge, 1982.

Ahearne, J. (1995) *Michel de Certeau,* Cambridge.

Allport, G. dan Postman, L. (1945) "The Basic Psychology of Rumour"; dicetak ulang dalam W. Schramm (ed.). *The Process and Effect of Mass Communication,* Urbana, 111., 1961,141-155.

Almond, G. A. dan Verba, S. (1963) *The Civic Culture,* Princeton, NJ.

Althusser, L. (1970) *Lenin and Philosophy.* Terjemahan Bahasa Inggris, London (1971).

Amin, A. dan Thrift, N. (2002) *Cities: Re-Imaging the Urban.* Cambridge.

Amselle, J.L. (1990) Mestizo Logics: Antrophology of Identity in Africa and Elsewhere. Terj. Bahasa Inggris, Stanford, Calif (1998).

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities;* edisi revisi, London, 1991.

Anderson, B. (1990) *Language and Power,* Ithaca, NY.

Anderson, P. (1974) *Lineages of the Absolutist State,* London.

Anderson P. (1976-1977) "The Antinomies of Antonio Gramsci," New Left Review, 100, 5-36.

Anderson, P. (1998) *The Origin of Post Modernity,* London.

Ankarloo B. dan Henningsen G. (ed) (1990) *Early Modern European Withcraft*, Oxford.

Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large*, Minneapolis.

Archibugi, D. dan Held, D. (ed) (1995) *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge.

Ardener, E. (1975) "Belief and the Problem of Women", dalam S. Ardener *(ed.), Perceiving Women*, London, 1-27.

Aries, P. (1960) *Centuries of Childhood;* terj. bahasa Inggris. New York, 1962.

Aron, R. (1965) *Main Currents in Sociological Thought,* edisi kedua Harmondsworth, 1968.

Assmann, J. (1992) *Das Kulturelle Gedachtnis: Schrift, Errinnerung und Politisches Identitat in Fruhen Hochkulturen*, Munich.

Assmann,J. (1995) "Colletive Memory anda Cultural Identity", *New German Critique*, 65, 125-133.

Atkinson, P. (1990) *The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*, London.

Atsma, H. dan Burguiere, A. (eds) (1990) *Marc Bloch aujourd'hui*, Paris.

Attridge, D. (1987) *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge.

Avineri, S. (1968) *Karl Marx on Colonialism*, New York.

Aya, R. (1990) *Rethinking Revolution and Collective Violence*, Amsterdam.

Bachrach, P. dan Bratz, M. S. (1962) "The Two Faces of Power", *American Political Science Review*, 56, 947-952.

Baechler, J., Hall, J. dan Mann, M. (eds.) (1988) *Europe and the Rise of Capitalism*, Oxford.

Bailey, P. (1978) "Will the Real Bill Banks Please Stand Mid-Victorian Working-Class Respectability", *Journal of Social History*, 12, 336-353.

Baker, K. M. (ed.) (1987) *The Political Culture of the Old Regime*, Oxford.

Bakhtin, M. (1952-3) "The Problem of Speech Genres"; dalam *Speech Genres and Other Late Essays* (ed. C. Emerson dan M. Holquist), Austin, Texas, 1986, 60-102.

Bakhtin, M. (1965) *The Rabelais and His World*. Terjemahan Bahasa Inggris, Cambridge Mass, 1968.

Bakhtin, M. (1981) *The Dialogic Imagination*, Manchester.

Barth, F. (1959) *Political Leadership among the Swat Pathans*, London.

Bartlett, F. (1986) *Trial by Fire and Water,* Oxford.

Bascom, W.R. dan Herskovits, M.J. (ed) (1959) *Continuity and Change in African Cultures,* Chicago.

Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity,* Cambridge.

Baumann, G. (1996) *Contesting Culture Discourse of Identity in Multi Ethnic London,* Cambridge.

Bayly, C. A. (2004) *The Birth of the Modern World, 1780-1914,* Oxford.

Bellah, R. J. (1957) *Tokugawa Religion,* Glencoe, 111.

Bellah, R. J. (1959) "Durkheim and History", *American Sociological Review,* 24; dicetak ulang dalam R. A. Nisbet (ed.), *Emile Durkheim,* Englewood Cliffs, NJ, 1965,153-176.

Bendix, R. (1967) "The Comparative Analysis of Historical Change"; dicetak ulang dalam R. Bendix dan G. Roth, *Scholarship and Partisanship,* Berkeley, Ca, 1971, 207-224.

Berce, Y. (1974) *History of Peasant Revolts,* abbr. trans. Cambridge, 1990.

Berger, P.dan Luckmann, T. (1966) *The Social Constuction of Reality,* New York.

Berkhofer, R.F., Jr. (1995) *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse,* Cambridge, Mass.

Bestor, A. (1999) "Marriage Transaction in renaissance Italy and Mauss's Essay on the Gift", Past and *Present,* 164, 6-46.

Beteille, A. (1991) *Some Observations on the Comparative Method,* Amsterdam.

Bhabha, H.K. (1994) *The Location of Culture,* London.

Blaut, J.M. (2000) *Eight Eurocentric Historians,* New York.

Bloch, M. (1924) *The Royal Touch,* terj, bahasa Inggris, London, 1973.

Bloch, M. (1928) "A Contribution Towards a Comparative History of European Societies"; dicetak ulang dalam bukunya *Land and Work in Medieval Europe,* London, 1967,44-76.

Bloch, M. (1939-40) *Feudal Society,* terj. bahasa Inggris, London, 1961.

Blok, A. (2000) *Honour and Violence,* Cambridge.

Boas, F. (1966) *Kwakiutl Ethnography* (ed. H. Codere), Chicago and London.

Boer, F. den (1996) History as Profession: The Study of History in France, 1818-1914, Terj. Bahasa Inggris. Princeton, NJ, 1998.

Bourdieu, P. (1972) *Outlines of a Theory of Practice;* terj. bahasa Inggris, Cambridge, 1977.

Bourdieu, P. (1979) *Distinction,* terj. bahasa Inggris, Cambridge, Mass., 1984.

Bourdieu, P. (1993) *The Field of Cultural Production,* Cambridge.

Bourdieu, P. dan Passeron, J.C. (1970) *Reproduction in Education Society and Culture,* London and Beverly Hills, Calif.

Braudel, F. (1949) *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II,* edisi kedua 1966; terj. bahasa Inggris, London, 1972-1973.

Braudel, F. (1958) "History and Sociology"; terj. bahasa Inggris dalam bukunya *On History,* Chicago, 1980, 64-82.

Braudel, F. (1979) *Civilization and Capitalism,* 3 jilid; terj. bahasa Inggris, London, 1980-1982.

Brewer, J. dan Porter R. (ed) (1993) *Consumption and The World of Goods,* London.

Bridenthal, R. dan Koonz, C. (eds.) (1977) *Becoming Visible: Women in European History,* Boston, Mass.

Brigden, S. (1982) "Youth and the English Reformation", *Past and Present* 95,37-67.

Briggs, A. (1960) "The Language of Class"; dicetak ulang dalam bukunya Collected Essays, 2 Jilid, Brighton, 1985, vol. 1,3-33.

Brown, P. (1971) *The World of Late Antiquity,* London.

Brown, P. (1975) "Society and the Supernatural", *Daedalus,* 104,133-147.

Brucker, G. (1999) "Civic Tradition in Premodern Italy", *Journal of Interdiciplinary History, 29, 357-377.*

Bryant, C. G. A. dan Jary, D. (1991) *Giddens' Theory ofStruc-turation: a Critical Appreciation,* London and New York.

Bryson, A. (1998) From Courtesy to Civility: Changing Codes of Conduct In Early Modern England, Oxford.

Buisserer, D. dan Reinhardt, S.G. (ed) (2000) *Creolization in the Americas,* Arlington, Va.

Bulhof, I. N. (1975) 'Johan Huizinga, Ethnographer of the Past', *Clio,* 4,201-224.

Burke, P. (1972) *Culture and Society in Renaissance Italy;* edisi ketiga *The Italian Renaissance: Culture and Society,* Cambridge, 1987.

Burke, P. (1973) 'L'histoire sociale des reves', *Annates E. S.* C, 28, 239-242.

Burke, P. (1974) *Venice and Amsterdam: a Study of Seventeenth-Century Elites*, London.
Burke, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*, London.
Burke, P. (1986a) 'City-States', dalam Hall (1986), 137-153.
Burke, P. (1987) *Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge.
Burke, P. (1988) 'Ranke the Reactionary', *Syracuse Scholar*, 9, 25-30.
Burke, P. (1990) *The French Historical Revolution: The Annates School 1929-89*, Cambridge.
Burke, P. (1991) 'The History of Events and the Revival of Narrative', dalam P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, 2001, 283-300.
Burke, P. (1992a) The Language of Orders', dalam Bush (1992), 1-12.
Burke, P. (1992b) *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven, Conn., and London.
Burke, P. (1997) *Varieties of Cultural History*, Cambridge.
Burke, P. (2000) *A Social History of Knowledge from Gutenberg to Diderot*, Cambridge.
Burke, P. (2004a) "Decemtring the Renaissance", in S. Milner (ed), *At the Margins: Minority Groups in Pre-modern Italy*, Minneapolis.
Burke, P. (2004b) "Is There a Cultural History of the Emotions?" in P. Gouk dan H. Hills (ed), *Representing Emotions*, Aldershot.
Burke, P. (2004c) *What is the Cultural History?* Cambridge.
Burke, P. (2005) "Performing History", Rethinking History, 9, 35-52.
Burke, P. dan Porter, R. (eds) (1987) *The Social History of Language*, Cambridge.
Burke, P. dan Porter, R. (eds) (1991) *Language, Self and Society*, Cambridge.
Burrow, J. W. (1965) *Evolution and Society*, Cambridge.
Burrow, J. W. (1981) *A Liberal Descent*, Cambridge.
Bush, M. (ed.) (1992) *Social Orders and Social Classes*, Manchester.
Butterfield, H. (1931) *The Whig Interpretation of History*, London.
Butterfield, H. (1949) The Origin of Modern Science, London.
Bynum, C. W. (1982) *Jesus as Mother*, Berkeley, Ca.
Cahill, J. (1982) *The Compelling Image: Nature and Syle in Seventeenth-Century Chinese Painting*, Cambridge, Mass.
Calhoun, C. (ed). (1992). *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.
Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford.

Canclini, N. (1989) *Hybrid Cultures.* Terj. Bahasa Inggris, Minneapolis, 1995.

Cannadine, D. (1998) *Class in Britain,* New haven, Conn.

Carneiro da Cunha, M. (1986) *Negros, estrangeiros,* Sao Paulo.

Casey, J. (1989) *The History of the Family,* Oxford.

Castells, M. (1968) "is There an Urban Sociology? Terj. Bahasa Inggris, in C.G. Pickvance (ed), *Urban Sociology: Critical Essays,* London, 1976, 33-59.

Castells, M. (1996) *The Rise of the Network Society,* Oxford.

Castelnuovo, E. dan Ginzburg, C. (1979) 'Centre and Periphery'; Terj. Bahasa Inggris dalam *History of Italian Art,* Cambridge, 1992.

Castoriadis, C. (1975) *The Imaginary Institution of Society;* Terj. Bahasa Inggris, Cambridge, 1987.

Castren, A. M., Lonkila, M., dan Peltonen, M (ed) (2004) *Between Sociology and History,* Helsinki.

Certeau, M. de, Revel, J. dan Julia, D. (1976) *line politique de la langue,* Paris.

Certeau, M. de (1980) *The Practice of Everyday Life;* terj. bahasa Inggris, Berkeley, Ca. 1984.

Cerutti, S. (2004) "Micro-History: Social Relation versus Cultural Model.", in Castren, Lonkila, M., dan Peltonen, M. (2004), 17-40.

Chahal, P. dan Daloz, J.P. (1999) *Africa Works: Disorder as Political Instrument,* London.

Chafee, J.W. (1985) Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations, Cambridge.

Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe,* Princeton, NJ.

Chakrabarty, D. (2003) "Subaltern Studies and Postcolonial Historiograpy", in G. Delanty dan E.F. Isin (ed) *Handbook of Historical Sociology,* London, 191-204.

Charle, C. (1990) *Naissance des 'intellectuels' 1880-1900,* Paris.

Chartier, R. (1987) *The Cultural Uses of Print in Early Modern France;* terj. bahasa Inggris, Princeton, NJ, 1988.

Chartier, R. (1997) *On the Edge of the Cliff,* Baltimore, Md.

Chaturvedi,V. (ed) (2000) *Mapping Subalteis Studies and the Postcolonial,* London.

Chayanov, A. V. (1925) The Theory of the Peasant Economy (ed. D. Thorner, B. Kerblay dan R. E. F. Smith); cetak ulang. Manchester, 1986.

Chikering, R. (1993) *Karl Lamprecht*, NJ.

Clammer, J. (1997) *Contemporary Urban Japan: A Sociology of Consumption*, London.

Clark, P. (2000). *British Clubs and Societies 1580-1800*, Oxford.

Clark, S. (1997) Thinking with Dmeonds: Theldea of Witchcraf: in Early Modern Europe, Oxford.

Clifford, J. (1988) *The Predicament of Culture, Cambridge*, Mass.

Clifford, J. dan Marcus, G. (eds.) (1986) *Writing Culture*, Berkeley, Ca.

Codere, H. (1950) *Fighting with property: a Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare*, New York.

Cohen, A. P. (1985) *The Symbolic Constuction of Community*, Chichester.

Cohen, G. (1978) *Karl Marx's Theory of History*, Oxford.

Cohen, S. (1972) *Folks Devils of Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, Second edn, Oxford, 1980.

Cohn, B. (1962) 'An Anthropologist among the Historians'; cetak ulang dalam *An Anthropologist among the Historians*, Delhi, 1987,1-17.

Cohn, N. (1975) *Europe's Inner Demons*, London.

Coleman, J.S. (1990) Foundations of Social Theory, Cambridge, Mass.

Confino, A. (1997) "Collective Memory and Cultural History: Problems of Method", American Historial Review, 102, 1386-1403.

Connerton, P. (1989) *How Societies Remember*, Cambbridge,

Corfield, P. (ed.) (1991) *Language, History and Class*, Oxford.

Coser, L. (1974) *Greedy Institutions*, New York.

Cox, J. dan Stromquist, S. (ed) (1998) Contesting the Master Narrative, Iowa City.

Crosby, A. W. (1986) *Ecological Imperialism: the Biological Expansion of Europe 900-1900*, Cambridge.

Culler, J. (1980) *The Pursuit of Signs*, London.

Culler, J. (1983) *On Deconstruction*, London.

Cunningham, A. dan Williams, P. (1993) "Decentring the 'big-picture': The Origin of Modern Science and the Modern Origins of Science", *British Journal of the History of Science*, 26, 407-432.

Curtin, P.D. (2000) *The World and the West: The European Challenge and the Overseas Response in the Age of Empire*, Cambridge.

Dahl, R. A. (1958) 'A Critique of the Ruling Elite Model', *American Political Science Review*, 52,463-9.

Dahrendorf, R. (1957) *Class and Class Conflict in Industrial Society*; terj. bahasa Inggris, London, 1959.

Darnton, R. (1991) 'History of Reading', dalam Burke (ed), New Perspectives on Historical Writing, 2nd edn Cambridge, 2001, 157-186.

Darnton, R. (1995) *The Forbidden BestSellers of Pre-Revolutionay France*, New York.

Davis, J. (1992) *Exchange*, London.

Davis, N. Z. (1975) *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford Calif.

Davis, N. Z. (1983) *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Mass.

Davis, N. Z. (1987) *Fiction in the Archives*, Cambridge.

Davis, N.Z. (2000) *The Gift in Sixteenth-Century France*, Oxford.

Dekker, R. dan van de Pol, L. (1989) *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, London.

Derrida.J. (1967) *Of Grammatology*; terj. bahasa Inggris, Baltimore, Md., 1977.

Derrida.J. (1972) *Dissemination*s; terj. bahasa Inggris, Chicago, 1981.

Detienne, M. (1999) *Comparer Pincomparable*, Paris.

Diamond, J.M. (1999) *Guns, Germs and Steel: A Short History of Everybody for the Last 13,000 Years*, London.

Dias, M.-O. Leite da Silva (1983) *Daily Life and Power in Sao Paulo in the Nineteenth Century*; terj. bahasa Inggris, Cambridge, 1992.

Dibble, V. K. (1960-1) The Comparative Study of Social Mobility', *Comparative Studies in Society and History*, 3,315-19.

Dirks, N.B. (2001) *Castes of Mind, Princeton*, NJ.

Ditz, T.L. (2004) "The New Men's History", *Gender and History*, 16, 1-35.

Dodds, E.R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.

Dollimore, J. (1991) *Sexual Dissidence*, Oxford.

Douglas, M. (1966) *Purity and Danger*, London.

Douglas, M. (1990) "Foreword: No Free Gifts", in Mauss (1925), pp vii-xviii.

Duby, G. (1973) *The Early Growth of the European Economy*; terj. bahasa Inggris, London, 1974.

Duby, G. (1978) *The Three Orders;* terj. bahasa Inggris, Chicago, 1980.
Duerr, H.-P. (1988-90) *Der Mythos von der Zivilisation-sprozess,* 4 vol, Frankfurt.
Dumont, L. (1966) *Homo Hierarchicus;* terj. bahasa Inggris, London, 1972.
Dumont, L. (1977) *From Mandeville to Marx,* Chicago.
Dupront, A. (1965) 'De l'acculturarion', 12th International Congress of Historical Sciences, Rapports, 1, 7-36; direvisi dan diperluas sebagai *L'acculturazione,* Turin, 1966.
Durkheim, E. (1893) *The Divison of Labour in Society;* terj. bahasa Inggris, 1933, cetak ulang, Glencoe, 111., 1964.
Durkheim, E. (1895) *Suicide;* terj. bahasa Inggris, London.
Durkheim, E. (1912) *Elementary Forms of the Religious Life;* terj. bahasa Inggris, 1915, cetak ulang, New York, 1961.
Edelman, M. (1971) *Politics as Symbolic Action,* Chicago.
Eisenstadt, S. N. (1973) *Tradition, Change and Modernity,* New York.
Eisenstein, E. (1979) *The Printing Press as an Agent of Change,* Cambridge.
Eisenstein, E. (1992) *Grub Street Abroad,* Oxford.
Ekman, P. dan Davidson, R.J. (ed) (1994) *The Nature of Emotion,* New York.
Elias, N. (1939) *The Civilizing Process;* terj. bahasa Inggris, rev edn Oxford, 2000.
Elias, N. (1969) *The Court Society,* terj. bahasa Inggris, Oxford, 1983.
Elias, N. (1970) *What is Sociology?,* terj. Bahasa Inggris, London, 1978.
Elman, B.A. (2000) *A Cultural History of Civil Examination in Late Imperial China,* Barkeley.
Elvin, M. (1973) *The Pattern of the Chinese Past,* London.
Erikson, E. (1958) *Young Man Luther;* New York.
Erikson, E. (1970) *Gandhi's Truth,* London.
Erikson, K.T. (1970) "Sociology and the Historical Perspective", *The American Sociologist,* 5.
Evans-Pritchard, E. (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Oxford.
Fairclough, N. (1995) *Critical Discourse Analysis,* London.
Farago, C. (ed) (1995) *Reframing the Renaissance,* New Haven, Conn.
Farge, A. dan Revel, J. (1988) *The Rides of Rebellion;* terj. bahasa Inggris, Cambridge, 1991.

Feierman, S. (1995) "Africa in History: The End of Universal Narratives" in G. Prakash (ed) *After Colonialism*, Princeton, 40-66.

Feldhay, R. (1999) "The Cultural Field of Jesuit Science", in J. O'Malley *et al.* (ed), The Jesuits: Culture, Science and the Arts, 1540-1773, Toronto, 107-130.

Femia. J. V. (1981) *Gramsci's Political Thought*, Oxford.

Fentress, J. dan Wickham, C. (1992) *Social Memory*, Oxford.

Field, J. (2003) *Social Capital*, London.

Fischer, D. H. (1976) 'The Braided Narrative: Substance and Form in Social History', dalam A. Fletcher (ed.), *The Literature of Fact*, New York, 109-34.

Foster, G. (1960) *Culture and Conquest*, Chicago.

Foucault, M. (1961) *Madness and Civilization;* terj. bahasa Inggris yang dipersingkat, New York, 1965.

Foucault, M. (1966) *The Order of Things;* terj. bahasa Inggris, London, 1970.

Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours*, Paris.

Foucault, M. (1975) *Discipline and Punish;* terj. Bahasa Inggris, Harmondsworth, 1979.

Foucault, M. (1976-84) *History of Sexuality;* terj. Bahasa Inggris, Harmondsworth, 1984-8.

Foucault, M. (1980) *Power-/Knowledge* (ed. C. Gordon), London.

Fox, A. dan Woolf, D. (ed) (2003) *The Spoken Word: Oral Culture in Britain, 1500-1850*, Manchester.

Fox-Genovese, E. (1988) *Within the Plantation Household*, Chapel Hill, NC.

Frank, A. Gunder (1967) *Capitalism and Underdevelopment in Latin Ametica*, edisi revisi, Harmondsworth.

Frank, A. Gunder dan Gills, B.K. (1993) *The World System: 500 Years or 5000?*, London.

Freedberg, D. (1989) *The Power of Images*, Chicago. Freyre, G. (1959) *Order and Progress;* terj. bahasa Inggris, New York, 1970.

Friedman, J. (1994) *Cultural Identity and Global Process*, London.

Fussell, P. (1975) *The Great War and Modern Memory*, Oxford.

Gadamer, H.G. (1960) *Truth and Methode; terj. bahasa Inggris*, London, 1975.

Gans, H. (1962) *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italo-Americans*, New York. Gay, P. (1985) *Freud for Historians*, New York. Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York.

Geertz, C. (1980) *Negara*, Princeton, NJ.

Geertz, C. (1983) *Local Knowledge*, New York.

Geertz, H. (1975) 'An Anthropology of Religion and Magic', *Journal of Interdisciplinary History*, 6, 71-89.

Gellner, E. (1973) *Cause and Meaning in the Social Sciences*, London.

Gellner, E. (1974) *Legitimation of Belief*, Cambridge.

Gellner, E. (1981) *Muslim Society*, Cambridge.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, London.

Gellner, E. (1985) " The Gaffe-Avoiding Animal", in *Relativism in the Social Sciences*, Cambridge, 68-82.

Gellner, E. (1988) *Plough, Sword and Book*, London.

Gellner, E. (1994) *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, 2nd edn Harmonsworth, 1996.

Gellner, E. dan Waterbury J. (eds.) (1977) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London.

Gershenkron, A. (1962) *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, Mass.

Geuss, R. (1981) *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge.

Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory*, London.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge.

Giddens, A. (1985) *The Nation-State and Violence*, Cambridge.

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge.

Giglioli, P. P. (ed.) (1972) *Language in Social Context*, Har-monds worth.

Gilroy, P. (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London.

Ginzburg, C. (1976) *Cheese and Worms*, terj. bahasa Inggris, London, 1980.

Glick, T. F. dan Pi-Sunyer, O. (1969) 'Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History', *Comparative Studies in Society and History*, 11,136-54.

Gluckman, M. (1955) *Custom and Conflict in Africa*, Oxford.

Gluckman, M. (1963) "Gossip and Scandal" *Current Antrophology*, 4, 307-315.

Godelier, M. (1984) *The Mental and the Material*; terj. bahasa Inggris, London, 1986.

Goffman, E. (1958) *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York.

Goldstone, J.A. (1991) *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Barkeley.

Gombrich, E. H. (1960) *Art and Illusion*, London.

Gombrich, E. H. (1969) *In Search of Cultural History*, Oxford.

Goody, J. (1969) 'Economy and Feudalism in Africa', *Economic History Review*, 22,393-405.

Goody, J. (1977) *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge.

Goody, J. (1983) *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge.

Goody, J. (1987) *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge.

Goody, J. (2002) "Elias and the Antropological Tradition", Antropological Theory, 2, 401-412.

Goody, J. (2004) *Capitalism and Modernity: The Great Debate*, Cambridge.

Gouk, P. and Hills, H. (ed) (2004) *Representing Emotions*, Aldershot.

Gray, R.Q. (1976) *The Labour Aristocracy in Victorian Edinburgh*, Oxford.

Greenblatt, S. (1988) *Shakespearian Negotiations*, Berkeley.

Greven, P. (1977) *The Protestant Temperament*, New York.

Greyerz, K. von (ed) (1984) *Religion and Society in Early Modern Europe*, London.

Grillo, R. (1989) *Dominant Languages*, Cambridge.

Groebner, V. (2000) *Gefahrliche Geschenke: Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im spaten Mittlalter und am Beginn der Neuzeit*, Konstanz.

Guba, R. (1983) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, Delhi.

Guha, R. (1997) Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India, Cambridge.

Guha, R. dan Spivak, G. C. (eds) (1988) *Selected Subaltern Studies*, New York.

Gurevich, A.Y. (1968) 'Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians'; repr. In his Historical Anthropology of the Middle Ages, ed. J. Howlett, Cambridge, 1992, 177-189.

Habermas, J. (1962) *Strukturwandel der Offentlichkeit*, terj. bahasa Inggris. *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, 1989.

Hacking, L. (1999) the Social Contruction of What?, Cambridge, Mass.

Hajnal, J. (1965) 'European Marriage Patterns in Perspective', dalam D. V. Glass dan D. C. E. Eversley (eds.), *Population in History*, London, 101-43.

Halbwachs, M. (1925) *Les Cadres sociaux de la connaissance*, Paris.

H. Halbwachs, M. (1950) *Collective Memory*, terj. Bahasa Inggris, New York 1980.

Hall, J. A. (1985) *Powers and Liberties*, Oxford.

Hall, J. A. (ed.) (1986) *States in History*, Oxford.

Hall, J. A. (1988) 'States and Societies: the Miracle in Comparative Perspective', dalam Baechler *et al.* (1988), 20-38.

Handlin, O. (1941).*Boston's Immigrants: a Study in Acculturation*, Cambridge, Mass.

Hannerz, U. (1986) 'Theory in Anthropology: Small is Beautiful?' *Comparative Studies in Society and History*, 28,362-7.

Hannerz, U. (1987) "The World in Creolization", Africa, 57, 546-549.

Hannerz, U. (1996) *Transnational Connections*, London.

Hansen, B. (1952) *Osterlen*, Stockholm.

Haraway, D. (1988) "Situated Knowledge", Feminist Studies, 14, 575-599.

Harding, R. (1981) "Corupption and Moral Boundaries of Patronage in the Renaissance", in GF. Lytle dan S. Orgel (ed) *Patronage in the Renaissance*, Princeton, NJ, 47-64.

Harootunian, H. D. (1988) *Things Seen and Unseen: Discourse and ideology in Tokugawa Nativism*, Chicago.

Hartog, F. (1980) *The Mirror of Herodotus;* terj. bahasa Inggris, Berkeley, 1988.

Harvey, D. (1990) *The Condition ofPostmodernity*, Oxford.

Hauser, A. (1951) *A Social History of Art, 2* jilid, London.

Hawthorn, G. (1976) *Enlightenment and Despair*, edisi revisi, Cambridge, 1987.

Heal, F. (1990) *Hospitality in Early Modern England*, Oxford.

Hebdige, M. (1979) *Sub-Culture: the Meaning of Style*, London.

Heberle, R. (1951) *Social Movements*, New York.
Heckscher, E. (1931) *Mercantilism;* terj. bahasa Inggris, 2 jilid, London, 1935.
Heers, J. (1974) *Family Clans in the Middle Ages;* terj. bahasa Inggris, Amsterdam, 1977.
Heesterman, J.C. (1985) *The Inner Conflict of Traditions*, Chicago.
Hexter, J. H. (1979) *On Historians*, Cambridge, Mass.
Hicks, J. (1969) *Theory of Economic History*, Oxford.
Hilton, R. H. (ed.) (1976) *The Transition from Feudalism to Capitalism*, London.
Himmelfarb, G. (1987) *The New History and the Old*, Cambridge, Mass.
Hintze, O. (1975) *Historical Essays* (ed. F. Gilbert), New York.
Hirschman, A. (1970) *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge, Mass.
Hitchockt, T. and Cohen, M (ed) (1999) *English Masculinities 1660-1800*, London.
Ho, P.T. (1958-1969) "Aspects of Social Mobility in China", *Comparative Studies in Society and History*, 1, 330-359.
Hobsbawm, E. (1959) *Primitive Rebels;* edisi ketiga, Manchester, 1971.
Hobsbawm, E. (1971) 'Class Consciousness in History', dalam I. Meszaros (ed.), *Aspects of History and Class Consciousness*, London, 5-19.
Hobsbawm, E. J. (1990) *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge.
Hobsbawm, E. dan Ranger, T. (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge.
Hollis, M. dan Lukes, S (ed) (1982) *Rationality and Relativism*, Oxford.
Holquist, M. (1990) *Dialogism*, London.
Holub, R. C. (1984) *Reception Theory*, London.
Holy, L. dan Stuchlik, M. (eds.) (1981) *The Structure of Folk Models*, London.
Hopkins, A.G. (ed) (2002) *Globalization in World History*, London.
Hopkins, K. (1978) *Conquerors and Slaves*, Cambridge.
Horton, R. (1967) 'African Traditional Thought and Western Science', *Africa*, 37,50-71,155-87.
Horton, R. (1982) 'Tradition and Modernity Revisited', dalam M. Hollis dan S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, 201-260.
Huff, T.E. (1993) *The Rise of Early Modern Science*, Cambridge.
Hunt, L. (1984) *Politics Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley.
Ikegami, E. (1998) *The Taming of the Samurai*, Cambridge, Mass.

Illyes, G. (1967) *People of the Puszta*, Budapest.

Inalcık, H. (1973) *The Ottoman Empire, The Classical Age, 1300-1600*, London.

Inden, R. (1990) *Imagining India*, Oxford.

Jacob, C. (1992) *L'Empire des cartes*, Paris.

Jauss, H.-R. (1974) *Toward an Aesthetic of Reception;* terj. bahasa Inggris, Minneapolis, 1982.

Johns, A. (1998) *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making*, Chicago.

Joll, J. (1997) *Gramsci*, London.

Jones, E. L. (1981) *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, edisi ketiga, Cambridge, 2003.

Jones, G. S. (1976) 'From Historical Sociology to Theoretical History', *British journal of Sociology*, 27, 295-305.

Jones, G. S. (1983) *Languages of Class*, Cambridge.

Jordanova, L. (2002) "Gender, in P Burke (ed) History and Historians in he Twentieth Century, Oxford, 120-140.

Joyce, P. (1990) *Visions of the People: Industrial England and the Question of Class, 1848-1914*, Cambridge.

Joyce, P. (1991) 'History and Post-Modernism', *Past and Present*, 133,204-9.

Kakar, S. (1990) "Some Unconscious Apects of Ethnic: Violence in India", in V. Das (ed), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi.

Kalman, J. (1999) *Writing on the Plaza: Mediated Literacy Practices in Mexico City*, Creskill, NJ.

Kane, J. (2001) *The Politics of Moral Capital*, Cambridge.

Kaye, H. J. dan McClelland, K. (1990) E. P. *Thompson: Critical Perspectives*, Cambridge.

Kelly, C. (1991) 'History and Post-Modernism', *Past and Present*, 133, 209-13.

Kelly, J. (1984) *Women, History and Theory*, Chicago.

Kennedy, P. (1987) *The Rise and fall of the Great Powers: Economics Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, New York.

Kent, F. W. (1977) *Household and Lineage in Renaissance Florence*, Princeton, NJ.

Keohane, R.O. (1984) *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton, NJ.

Kerblay, B. (1971) 'Chayanov and the Theory of Peasantry as a Special Type of Economy', dalam Shanin (1971), 150-159.

Kershaw, I. (1989) *The Hitler Myth*, Oxford.

Kertzer, D. I. (1988) *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Conn.

Kettering, S. (1986) *Patrons, Brokers and Clients in Seventeenth-Century France*, New York.

Kettering, S. (1988) "The Historical Development of Political Clientelism", *Journal of Interdisiplinary History*, 18, 419-448.

Kindleberger, C. P. (1990) *Historical Economics: Art or Science?* New York.

Klaniczay, G. (1990) 'Daily Life and Elites in the Later Middle Ages', dalam F. Glatz (ed.), *Environment and Society in Hungary*, Budapest, 75-90.

Knobl, W. (2003) "The Theories that Won't Pass Away'. The Never-Ending Story of Modernization Theory", in G. Delanty dan E.I. Isin (ed) *Handbook of Historical Sociology*, London, 96-107.

Knudsen, J. (1988) *Justus Moser and the German Enlightenment*, Cambridge.

Kocka, J. (1973) *Klassengesellschaft im Krieg*, Berlin.

Kocka, J. (ed) (1986) *Max Weber der Historiker*, Gottingen.

Kohler, W. (1929) *Gestald Psychology*, terj. bahasa Inggris, New York, 1947.

Kolakowski, L. (1990) *Modernity on Endless Trial*, Chicago.

Koselleck, R. (1985) *Futures Past*, Cambridge, Mass.

Kosminsky, E. A. (1935) *Studies in the Agrarian History of England;* terj. bahasa Inggris, Oxford, 1956.

Kuhn, P.A. (1990) *Soultealers*, Cambridge, Mass.

Kuhn, T.S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago.

Kuhn, T.S. (1974) *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago.

Kula, W. (1962) *Economic Theory of the Feudal System;* terj.bahasa Inggris, London, 1976.

Kuper, A. (1999) *Cultures: The Anthropologist's Account*, Cambridge, Mass.

LaCapra, D. (1985) *History and Criticism*, Ithaca, NY, and London.

LaFontaine, J. (1998) Speak and the Decil, London.

Iamb, C. (2002) *The Sewing Circles of Herat*, London.

Landes, D.L. (1998) *The Wealth and Poverty of Nation: Why Some are so Rich and Some so Poor,* London.

Landes, J. B. (1988) *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution,* Ithaca, NY.

Langer, W. L. (1958) 'The Next Assignment', *American Historical Review,* 63,283-304.

Larson, P.M. (1997) "Intelectual Engagement and Subaltern Hegemony in the Early History of Malagasy Christianity", *American Historical Review,* 102, 969-1002.

Laslett, P. (ed.) (1972) *Household and Family in Past Time,* Cambridge.

Lasswell, H. (1936) *Politics: who gets what, when, how;* cetak ulang, New York, 1958.

Latour, B. (1993) *We have Never Been Modern,* New York,

Latour, B. (1996) "Ces reseaux que la raison ignore laboratoires, bibliotheques, colletions" in M. Baratin dan C. Jacob (ed), *Le Pouvoir des Bibliotheque,* Paris.

Leach, E. (1965) 'Frazer and Malinowski', *Encounter,* September, 24-36.

Lears, T. J. (1985) 'The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities', *American Historical Review,* 90,567-593.

Lee, J.J. (1973) *The Modernisation of Irish Society, 1848-1918,* Dublin.

Lefebvre, G. (1932) *La grande peur de 1789,* Paris.

Le Goff, J. (1974) 'Les mentalites', dalam J. Le Goff dan P. Nora (eds.), *Fairede Vhistoire,* 3 jilid, Paris, jilid 3,76-90.

Leon-Portilla, M. (1959) *Vision de los Vencidos,* Mexico.

Lemer, D. (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East,* Glencoe, 111.

Le Roy Ladurie, E. (1966) *The Peasants of Languedoc;* terj. bahasa Inggris dipersingkat. Urbana, 111, 1974.

Le Roy Ladurie, E. (1975) *Montaillou;* terj. bahasa Inggris. Harmondsworth, 1980.

Levack, B. P. (1987) *The Witch-Hunt in Early Modern Europe,* London.

Levi, G. (1985) *Inheriting Power;* terj. bahasa Inggris. Chicago, 1988.

Levi, G. (1991) 'Microhistory', dalam P. Burke (ed.). *New Perspectives in Historical Writing,* Cambridge, 93-113.

Levine, R.M. (1992) *Vale of Tears,* Barkeley.

Lison-Tolosana, C. (1966) *Belmonte de los Caballeros;* cetak ulang. Princeton, NJ, 1983.

Litchfield, R. B. (1986) *Emergence of a Bureaucracy: the Florentine Patricians 1530-1790,* Princeton, NJ.

Lloyd, G. E. R. (1990) *Demystifying Mentalities,* Cambridge.

Lloyd, G. E. R. (2002) *The Ambitions of the Curiosity Understanding the World in Ancient Greece and China,* Cambridge.

Lloyd, P. C. (1968) 'Conflict Theory and Yoruba Kingdoms', dalam I. M. Lewis (ed.), *History and Social Anthropology,* 25-58.

Lord, A. B. (1960) *The Singer of Tales,* Cambridge, Mass.

Lotman; J. dan Uspenskii, B. A. (1984) *The Semiotics of Russian Culture*(ed. A. Shukman), Ann Arbor, Mich.

Love, H. (1993) Scribal Publication in Seventeenth-Century England, Oxford.

Lucas, C. (ed.) (1988) *The Political Culture of the French Revolution,* Oxford.

Lukes, S. (1973) *Emile Durkheim,* London.

Lukes, S. (1974) *Power: a Radical View,* London.

Lyotard, Jean-Franqois (1979) *The Postmodern Conditions* ; terj, bahasa Inggris, Minneapolis dan Manchester, 1984.

Macfarlane, A.D. (1970*) Witchcraft in Tudor and Stuart England,* London.

Macfarlane, A. D. (1979) *Origins of English Individualism,* Oxford.

Macfarlane, A. D. (1986) *Marriage and Love in England 13001840,* Oxford.

Macfarlane, A. D. (1987) *The Culture of Capitalism,* Oxford.

McIntire, C.T. dan Perry, M. (ed.) (1989) *Toynbee: Reappraisal,* Toronto.

McKenzie, J.M. (1995) *Orientalism: History, Theory and the Arts,* Manchester.

Mc Kibbin, R. (1984) "Why is there no Marxism in Great Britain?" English Historical Review, 99, 297-331.

McLuhan, M. (1962) *The Gutenberg Galaxy,* Toronto.

McNeill, W. H. (1963) The Rise of The West, Chicago.

McNeill, W. H. (1964) *Europe's Steppe Frontier,* Chicago.

McNeill, W. H. (1976) *Plagues and Peoples,* London.

McNeill, W. H. (1983) *The Great Frontier,* Princeton, NJ.

McNeill, W. H. (1986) *Mythistory,* Chicago.

McNeill, W. H. (1989) *Arnold J. Toynbee: A Life,* New York.

Maitland, F. W. (1897) *Domesday Book and Beyond,* London.

Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific,* London.
Malinowski, B. (1926) 'Myth in Primitive Psychology'; ce-tak ulang dalam bukunya *Magic Science and Religion,* New York, 1954,93-148.
Malinowski, B. (1945) *The Dynamics of Culture Change,* New Haven, Conn.
Mann, M. (1986-93) *The Sources of Social Power,* 2 vols, Cambridge.
Mannheim, K. (1936) *Ideology and Utopia,* London.
Mannheim, K. (1952) *Essays in the Sociology of Knowledge,* London.
Marwick, A. (1965) *The Deluge: British Society and the First World War,* London.
Marx, K. dan Engels, F. (1848) *The Communist Manifesto;* terj. bahasa Inggris. London, 1948.
Mason, T. (1981) 'Intention and Explanation: a Current Controversy about the Interpretation of National Socialism', dalam G. Hirschfeld dan L. Kettenacker (eds.), *Der Führer-Staat,* Stuttgart, 23-40.
Massey, D. (1994) Space, Place and Gender, Cambridge.
Matthews, F. H. (1977) *Quest for American Sociology: Robert Park and the Chicago School,* Montreal and London.
Mauss, M. (1925) *The Gift;* terj. bahasa Inggris. London, 1954.
Mauss, M. (1938) "A Category of the Human Mind"; terj. Bahasa Inggris dalam Carrithers, Collins, dan Lukes (1985), 1-25.
Megill, A. (1995) "Grand Narrative and the Discipline of History", dalam Frank Arkensmit, dan Hans Kelliner (ed.), *A New Philosophy of History,* Chicago, 151-173.
Melton, J.V. (2001) *Politics, Culture and the Public Sphere in Enlightenment Europe,* Cambridge.
Melucci, A. (1996) *Challenging Codes: Colletive Action in the Information Age,* Cambridge.
Mennel, S. (1989) *Norbert Elias,* Oxford.
Mennel, S. (1990) "Decivilizing Process", *International Sociology,* 5, 205-223.
Merton Megill, A., R. (1948) 'Manifest and Latent Functions'; cetak ulang dalam bukunya *Social Theory and Social Structure,* New York, 1968,19-82.
Metayer, C. (2000) *Au tombeau des secrets: les ecrivains publics du Paris populaire,* Paris.

Mignolo, W. (2000) *Local Histories/Global Design: Coloniality, Subalterns Knowledges and Border Thinking*, Princeton, NJ.

Mill, J.S. (1843) *A System of Logic*, edisi baru, Toronto, 1973.

Miller, P. (2003) "Gender and Patriarchy in Historical Sociology", dalam G. Delanty dan E.F. Isin (ed), *Handbook of Historical Sociology*, London, 337-348.

Milo, D. S. (1990) 'Pour une histoire experimentale, ou la gaie histoire', *Annales E. S.* C, 717-34.

Mitchell, T. (1988) *Colonising Egypt*, Cambridge.

Miyazaki, I. (1963) China's Examination Hell; terj. Bahasa Inggris. New York and Tokyo, 1976. Moi, T. (ed.) (1987) *French Feminist Thought*, Oxford.

Moore, B. (1966) *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Mass.

Morris, C. (1975) 'Judicium Dei', dalam D. Baker (ed.), *Church, Society and Politics*, Oxford, 95-111.

Morson, G.S. dan Emerson, C. (1990) *Mikhail Bakhtin: Creations of a Prosaics*, Stanford, Calif.

Mosse, G. (1996) *The Image of Man: The Creations*

Mousnier, R. (1967) *Peasant Uprisings*; terj. bahasa Inggris. London, 1971.

Muchembled, R. (1978) *Elite Culture and Popular Culture in Early Modern France*; terj. Bahasa Inggris. Baton Rouge, La, 1985.

Muir, E. (1981) *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, NJ.

Muir, E. (1999) "The Sources of Civil Society in Italy", *Journal of Interdisciplinary History, 29, 379-406.*

Mukhia, H. (1980-1) 'Was There Feudalism in Indian History?' *Journal of Peasant Studies*, 8,273-93.

Nafisi, A. (2003) *Reading Lolita in Tehran*, New York.

Naphy, W.G. dan Roberts P. (ed) (1997) *Fear in Early Modern Society*, Manchester.

Neale, W. C. (1957) 'Reciprocity and Redistribution in the Indian Village', dalam Polanyi (1944), 218-35.

Needham, J. (1963) "Poverties and Triumphs of the Chinese Scientific Tradition", dalam *The Great Titration: Science and Society in East and West*, London, 1969, 14-54.

Needham, R. (1975) 'Polythetic Classification', *Man*, 10, 349-69.

Nelson, J.S., Megill, A. and Mc. Closkey, D.N. (ed.) (1987) *The Rhetorics of the Human Sciences*, Madison, Wis.

Nipperdey, T. (1972) 'Verein als soziale Struktur in Deut-schland'; cetak ulang dalam bukunya *Gesellschcift, Kultur, Theorie*, Gottingen, 1976,174-205.

Nisbet, R. (1966) *The Sociological Tradition*, New York.

Nisbet, R (1969) *Social Change and History*, New York.

Nora, P. (ed.) (1984-1993) *Realism of Memory;* terj. Bahasa Inggris, 3 vol, New York, 1996-1998.

Norris, C. (1982) *Deconstuction: Theory and Practice*, London.

Nye, R. (1993) *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, New York.

Oberschall, A. (1993) *Social Movement*, New Brunswick, NJ.

Obeyesekere, G. (1992) *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton, NJ.

Ogilvie, S. (2004) "How Does Social Capital Affect Women? Guilds and Communities in Early Modern Germany", American Historical Review, 109, 325-359.

O'Gorman, F. (1992) "Campaign Rituals and Ceremonies: The Social Meaning of Election in England 1780-1860", *Past and Present*, 135, 79-115.

Olson, D.R. (1994) *The World and Paper: The Conceptual and Cognitive Implication of Writing and Reading*, Cambridge.

O'Neill, J. (1986) 'The Disciplinary Society', *British Journal of Sociology*, 37,42-60.

Ong, W. (1982) *Orality and Literacy*, London. Ortner, S. dan Whitehead, H. (eds.) (1981) *Sexual Meanings*, Cambridge.

Ortiz, F. (1940) *Cuban Counterpoint*; terj. Bahasa Inggris, New York, 1947.

Ortner, S. dan Whitehead, H (ed.) (1981) *Sexual Meaning*, Cambridge.

Osowski, S. (1957) *Class Structure in the Social Consciousness;* terj. bahasa Inggris. London, 1963.

Ozouf, M. (1976) *Festivals and the French Revolution;* terj. bahasa Inggris. Cambridge, Mass., 1988.

Paine, R. (1967) "What is Gossip About.?", *Man2*, 278-285.

Palson, G. (ed.) (1993) *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, Oxford.

Pareto, V. (1916) *The Mind and Society;* terj. bahasa Inggris, London, 1935.

Park, R. E. (1916) 'The City'; cetak ulang dalam *Human Communications,* Glencoe, Ill., 1952,13-51.

Parket, N. (1999) *Revolutions and History, Cambridge*

Parkin, F. (1971) *Class Inequality and Political Order, London.*

Parry, V. J. (1969) 'Elite Elements in the Ottoman Empire', dalam R. Wilkinson (ed.), *Governing Elites,* New York, 59-73.

Peck, L. (1990) *Court Patronage and Corruption in Early Stuart England,* Boston, Mass.

Peabody, N. (1996) "Tod's Rajast'han and the Boundaries of Imperial Rule in the 19th-Century India", *Modern Asian Studies,* 30, 185-220.

Peck, L. (1990) *Court Patronage and Corruption in Early Stuart England,* London.

Peel,J. D. Y. (1971) *Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist,* London.

Peltonen, U., M. (1999) "The Return of the Narrator", *in A. Ollila (ed.) Historical Perspectives on Memory, Helsinki, 115-138.*

Perkin, H. (1953-4) 'What is Social History?' *Bulletin of the John Rylands Library,* 36, 56-74.

Peyre, H. (1948) *Les generations litteraires,* Paris.

Phillips, A. (1958) "The Cultural Cringe", dalam *The Australian Tradition,* 2nd edn Melbourne, 1966, 112-117.

Pillorget, R. (1975) *Les mouvements insurrectionels de Provence entre 1596 et 1715,* Paris.

Pinder, W. (1926) *Das Problem der Generation in der Kunst- geschichte Europas,* Berlin.

Pintner, W.M. dan Rowney, D.K. (ed.) (1980) *Russian Officialdom,* Chapel Hill, NC.

Platt, L.J. (1996) *A History of Sociological Research Methods in America, 1920-1960, Cambridge.*

Pocock, J. G. A. (1981) 'Gibbon and the Shepherds', *History of European Ideas, 2,*193-202.

Polanyi, K. (1944) *The Great Transformation,* edisi revisi, Boston, 1957.

Pomeranz, K. (2000) *The Great Divergence: China,Europe and the Making of the Modern World Economy,* Princeton, NJ.

Popkin, S. (1979) *The Rational Peasant,* Barkeley.

Porshnev, B. (1948) *Les soulevements populaires en France 1623-48;* terj. bahasa Prancis. Paris, 1963.

Portes, A. (1998) "Social Capital", *Annual Report of Sociology,* 24, 1-24.

Price, R. (1990) *Alabi's World,* Baltimore, Md.

Propp, V. (1928) *Morphology of the Folktale;* terj. bahasa Inggris., edisi kedua, Austin, Tex., 1968.

Putnam, R.D. (1992) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy,* Princeton, NJ.

Putnam, R.D. (2000) *Bowling Alone: the Collapse amd ievival of American Community,* New York.

Pye, M. (1993) *Syncretism versus Synthesis,* Cardiff.

Ramsden, H. (1974) *The 1898 Movement in Spain,* Manchester.

Ranum, O. (1963) *Richelieu and the Councillors of Louis XIII,* Oxford.

Reddy, W.R. (2003) *The Navigation of Feeling: A Framework for a History of Emotion.* Cambridge.

Revel, J. (ed) (1996) *Jeux d'echelle: la micioanalyse a l'experience,* Paris.

Rhodes, R. C. (1978) 'Emile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch', *Theory and Society,* 5,45-73.

Ricoeur, P. (1983-5) *Time and Narrative;* terj. bahasa Inggris. New York, 1984-8.

Rigby, S. H. (1987) *Marxism and History,* Manchester.

Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture,* London.

Rohl, J. C. G. (1982) 'Introduction', pada J. C. G. Rohl dan N. Sombart (eds.), *Kaiser Wilhelm II* Cambridge.

Rogers, S. (1975) 'The Myth of Male Dominance' *American Ethnologist 2, 727-57.*

Romein, J. (1937) *Het onvoltooid verleden,* Amsterdam.

Rorty, R. (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, NJ.

Rosaldo, R. (1986) 'From the Door of his Tent', dalam Clifford dan Marcus (1986), 77-97.

Rosaldo, R. (1987) 'Where Objectivity Lies: the Rhetoric of Anthropology', dalam J. S. Nelson, A. Megill dan D. McCloskey (eds.), *The Rhetoric of the Human Sciences,* Madison, Wis., 87-110.

Rosenthal, J. (1967) 'The King's Wicked Advisers', *Political Science Quarterly*, 82,595-618. Ross, A. S. C. (1954) 'Linguistic Class-Indicators in Present-Day English', *Neuphilologische Mitteilungen*, 55, 20-56.

Ross, E. A. (1901) *Social Control*, New York.

Rostow, W.W. (1958) *The Stages of Economic Growth*, Cambridge.

Roth, G. (1976) 'History and Sociology in the Work of Max Weber', *British Journal of Sociology*, 27,306-16.

Rudolp, L.L. (1967) *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, Chicago.

Rudolph, L. I. dan Rudolph, S. H. (1966) 'The Political Modernization of an Indian Feudal Order', *Journal of Social Issues*, 4,93-126.

Runciman, W. G. (1983-9) *A Treatise on Social Theory*, 2 jilid, Cambridge.

Sack, R..D. (1986) *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge.

Sahlins, M. (1981) *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, Mich.

Sahlins, M. (1985) *Islands of History*, Chicago.

Sahlins, M. (1988) 'Cosmologies of Capitalism', *Proceedings of the British Academy*, 74,1-52.

Sahlins, P. (1989) *Boundaries: the Making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley and Los Angeles, Ca.

Said, E. (1978) *Orientalism*; repr. dengan kata pengantar baru, London, 1995.

Samuel, R. (1991) 'Reading the Signs', History Workshop, 32,88-101.

Samuel, R. dan Thompson, P. (ed.) (1990) *The Myths We Live By*, London.

Sanderson, S. K. (1990) *Social Evolutionism: a Critical History*, Oxford.

Schama, S. (1987) *The Embarrassment of Riches*, London.

Schochet, G. (1975) *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford.

Schwarz, R. (1992) *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*, London.

Scott, J. C. (1969) 'The Analysis of Corruption in Developing Nations', Comparative Studies in Society and History, II, 315-41.

Scott, J. C. (1976) *The Moral Economy of the Peasant*, New Haven, Conn.

Scott, J. C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Conn, and London.

Scott, J.C. (1998) *Seeing Like a State*, New Haven, Conn.

Scott, J. W. (1988) *Gender and the Politics of History*, New York, 1988.

Scott, J. W. (1991) 'Women's History', dalam Burke (ed.) *New Perspectives on Historical Writing*, edisi kedua, Cambridge, 2001, 43-70.

Scribner, R.W. (1987) *Popular Culture and Popular Movement in Reformation Germany*, London.

Segalen, M. (1980) *Love and Power in the Peasant Family*, terj. bahasa Inggris. Cambridge, 1983.

Sewell, W. H. (1967) 'Marc Bloch and the Iogic of Com parative History7, History and Theory, 6,208-18.

Sewell, W. H. (1992) "A Theory of Structure" American Journal of Sociology, 98, 1-29.

Sewell, W. H (1996) "Historical Events as Transformations of Structures" Theory and Society, 25, 841-881.

Sewell, W. H (1999) "The Concept(s) of Culture", dalam V.E. Bonnell dan L. Hunt (ed.), Beyond the Cultural Turn, Barkeley, 35-61.

Shanin, T. (ed.) (1971) *Peasants and Peasant Societies,* Harmondsworth.

Shils, E. (1975) *Center and Periphery*, Chicago/London.

Sider, G. (1986) *Culture and Class in Anthropology and History*, Cambridge.

Siebenschuh, W. R. (1983) *Fictional Techniques and Factual Works,* Athens, Ga.

Simiand, F. (1903) 'Methode historique et science sociale'; terj. bahasa Inggris. Dalam *Review*, 9 (1985-6), 163-213.

Simmel, G. (1903) 'The Metropolis and Mental Life'; terj. dalam P. K. Hatt dan A.J. Reiss (eds.), *Cities and Society*, Glencoe, 111., 1957,635-46.

Simmel, G. (1908) *Conflict*; Terj. Bahasa Inggris, New York, 1955.

Sinha, M. (1960) *Colonial Masculity*, Manchester.

Skocpol, T. (1979) *States and Revolutions*, Cambridge.

Skocpol, T. (ed.) (1984) *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge.

Smith, B. (1960) *European Vision and the South Pasific*, edisi ke-2, New Haven, 1985.

Smith, B.G. (1998) *The Gender of History*, Cambridge.

Smith, B.G (2001) "Gender Theory", dalam P.N. Stearns (ed.) *Encyclopedia of European Social History*, 6 volume, New York, 2001, Vol. 1, 95-104.

Smith, D. (1991) *The Rise of Historical Sociology*, Cambridge.

Smith, D. (2001) *Norbert Elias and Modern Social Theory*, London.

Soja, E. (1989) Postmodern *Geographies*, Barkeley.

Sombart, W. (1929) 'Economic Theory and Economic History', *Economic History Review*, 1-19.

Spicer, E. (1968) "Acculturation", dalam *Encyclopedia of Social Sciences*, New York, vol 1, 21-27.

Spierenburg, P. (1984) *The Spectacle of Suffering*, Cambridge.

Srinivas, M. N. (1966) *Social Change in Modern India*, Berkeley and Los Angeles, Ca.

Stallybrass, P. dan White, A. (1986) *The Politics and Poetics of Transgression*, London.

Stearns, P.N. dan Stearns, C.Z. 91986) "Emotiology", *American Historical Review*, 90, 813-836.

Steger, M.B. (2003) *Globalization: A Very Short Introduction*, Oxford.

Stevenson, J. (1985) "The Moral Economy of the English Crowd: Myth and Reality", dalam A. Fletcher dan J. Stevenson (ed.) *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge.

Stewart, C. dan Shaw, R. (ed.) (1994) *Syncretism/anti-Syncretism*, London.

Stocking, G. (1983) "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", dalam G. Stocking (ed.). *Observers Observed*, Madison, Wis., 70-120.

Stone, L. (1965) *The Crisis of the English Aristocracy, 1558-1641*, Oxford.

Stone, L. (1977) *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London.

Stone, L. (1991) "History and Post-Modernism", *Past and Present*, 131, 217-218.

Strathern, M. (1988) *The Gender of the Gift*, Berkeley.

Strauss, A. (1978) *Negotiations*, San Francisco, Ca.

Street, B, S. (1984) *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge.

Street, B.S. (1993) "The New Literacy Studies" dalam B.S. Street (ed.) *Cross Cultural Approacehs to Literacy*, Cambridge, 1-21.

Suttles, G. D. (1972) *The Social Construction of Communities*, Chicago.

Tarrow, S. (1994) *Power of Movement*, Cambridge.

Temin, P. (ed.) (1972) *The New Economic History*, Harmondsworth.

Thomas, K. V. (1971) *Religion and the Decline of Magic*, London.

Thompson, E. P. (1963) *The Making of the English Working Class*, London.

Thompson, E. P. (1978) *The Poverty of Theory*, London.
Thompson, E.P. (1991) *Customs in Common*, London.
Thompson, F. (1948) The Myth of Magna Carta, New York.
Thompson, F. M. L. (1963) *English Landed Society in the Nineteenth Century*, London.
Thompson, J. B. (1990) *Ideology and Modern Culture*, Cambridge.
Thompson, P. (1975) *The Edwardians*, London.
Thorner, D. (1956) 'Feudalism in India', dalam R. Coulborn (ed.). *Feudalism in History*, Princeton, NJ, 133-50.
Tilly, C. (ed.) (1975) *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, NJ.
Tilly, C. (1978) *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass.
Tilly, C. (1990) *Coercion, Capital and European States 990-1990*, Oxford.
Tilly, L. dan Scott, J. W. (1978) *Women, Work and Family*, New York.
Toth, LG. (1996) *Literacy and Written Culture in Early Modern Central Europe*, terj. Bahasa Inggirs, Budapest, 2000.
Touraine, A. (1984) *The Return to the Actor*; terj. bahasa Inggris. Minneapolis, 1988.
Toynbee, A. (1935-61) *A Study of History*, 13 jilid, London.
Turner, F.J. (1893) "*The Significance of the Frontier in American History*"; cetak ulang dalam The Trontier in American History, cetak ulang Huntington, W. Va, 1976,1-38.
Turner, V. (1969) *The Ritual Process*, London.
Turner, V. (1974) Dramas, Tields and *Metaphors*, Ithaca, NY.
Underdown, D. (1985) *Revel, Riot and Rebellion*, Oxford.
Vansina, J. (1961) *Oral Tradition*; terj. bahasa Inggris. London, 1965.
Vansina, J. (1985) *Oral Tradition as History*; Madison, Wis.
Veblen, T. (1899) Theory of the Leisure *Class*, New York.
Veblen, T. (1915) *Imperial Germany and the Industrial Revolution*, edisi baru, London, 1939.
Vernant, J.P. (1966) *Myth and Thought among the Greeks*; terj. bahasa Inggris. London, 1983.
Viala, A. (1985) *Naissance de l'ecrivain: sociologie de la litterature a Vdge classiaue*, Paris.
Vinogradoff, P. (1892) *Villeinage in England*, Oxford.

Volkov, V. (2000) "Notes on the Stanilist Civilizing Process", dalam S. Fitspatrick (ed.), *Stalinism*, London, 210-230.

Vovelle, M. (1973) *Piete baioque et dechristianisation en Provence*, Paris.

Vovelle, M. (1982) *Ideologies and Mentalities*; terj. Bahasa Inggris. Cambridge, 1991.

Wachtel, N. (1971) *The Vision of the Vanquished*; terj. bahasa Inggris. Hassocks, 1977.

Waite, R. G. L. (1977) *The Psychopathic God: Adolf Hitler*, New York.

Wallerstein, I. (1974) *The Modern World-System*, New York.

Washbrook, D. (1999) "Orients and Occidents: Colonial Discourse Theory and the Historiography the British Empire", dalam R. Winks (ed.), *Oxford History of the British Empire*, Oxford, Vol 5, 596-611.

Weber, M. (1920) *Economy and Society*; terj. bahasa Inggris, 3 jilid, New York, 1968.

Weber, M. (1948) *From Max Weber* (ed. H. Gerth), London.

Weber, M. (1964) *The Religion of China*; terj. bahasa Inggris. London and New York.

Wehler, H. U. (1987) *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, vol. 1 (1700-1815), Munich.

Weissrnan, R. F. E. (1985) "Reconstructing Renaissance Sociology: the Chicago School and the Study of Renaissance Society", dalam R. C. Trexler (ed.), *Persons in Groups*, Binghamton, NY, 39-46.

Wertheim, W. F. (1974) *Evolution and Revolution*, Harmondsworth.

White, H. V. (1973) *Metahistory*, Baltimore, Md.

White, H. V. (1978) *The Tropics of Discouse*, Baltimore, Md.

White, L.T. (1962) *Medieval Technology and Social Change*, Oxford.

Wierbizka, A. (1999) *Emotions across Languages and Cultures*, Cambridge.

Wiesner, M.E.(1993) Women and Gender in Early Modern Europe; ed. Revisi, Cambridge, 2000.

Wiesner, dan Hanks, M.E. (2001) *Gender and History*, Cambridge, Mass.

Wilkinson, R. G. (1973) *Poverty and Progress: an Ecological Model of Economic Development*, London.

Williams, R. (1962) *Communications*, Harmondsworth.

Wilson, B.R. (ed.) (1979) *Rationality*, Oxford.

Winkler, J. J. (1990) *The Constraints of Desire: the Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, London.

Winter, J. dan Sivan, E. (ed.) (1999) *War and Remembrance in the 20th Century*, Cambridge.

Wolf, E. (1956) 'Aspects of Group Relations in a Complex Society'; cetak ulang dalam Shanin (1971), 50-66.

Wolf, E. (1969) *Peasant Wars of the Twentieth Century*, London.

Wolf, E. (1982) *Europe and the People without History*, Berkeley, Ca.

Wouters, C. (1977) "Informalization and the Cibilizing Process" dalam P. Gleichmann, J. Goudsblom, dan H. Korte (ed.), *Materialen zu Norbert Elias' Zivilisationtheorie*, Frankfurt, 437-453.

Wrigley, E. A. (1972-3) The Process of Modernization and the Industrial Revolution in England', *Journal of Interdisciplinary History*, 3, 225-59.

Wyatt-Brown, B. (1982) *Southern Honor*, New York.

Yeo, E. dan Yeo, S. (eds.) (1981) *Popular Culture and Class Conflict 1590-1914*, Brighton, 128-54.

Young, R. (2001) *Postcolonialism : An Historical Introduction*, Oxford.

Zaret, D. (2000) *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions and the Public Sphere in Early-Modern England*, Princeton, NJ.

INDEKS

Aby Warburg, 166
Adam Ferguson, 5-7
Adam Smith, 5-6, 11, 25, 42, 215, 281
Afrika, 32, 36, 84, 134, 156-157, 161, 192, 197
Agen,189, 204, 255, 265, 267, 274,
Aktor, 71, 173, 204, 211, 265
akulturasi, 157, 246-247, 249-250
Alain Touraine, 204
Alan Macfarlane, ix, 36, 193
Albert Lord, 151
Albion Small, 17
Alexander Gershenkron, 223
Alexander Vasil'evich Chayanov, 42, 66, 78
Alexis de Tocqueville, 10, 233
Alfred R. Radcliffe-Brown, 16, 19
Amartya Sen, 177
amnesia kolektif, 170
amnesia struktural, 215
Andre Frank Gunder, 111
Andre Siegfried, 14, 24,
Anna Wierzbicka, 210
Anthony Giddens, 211, 235
Antoine Meillet, 33
Anton Blok, ix, 180
Antonio Gramsci, 128-130, 145, 228,
Arjun Appadurai, 284
Arnold Hauser, 178
Arnolf J. Toynbee, 239, 261, 278
Art of Illusion, 166
Auguste Comte, 4

B

Barrington Moore, 25, 34, 230, 234
Benedetto Croce, 10
Benedict Anderson, 83
Bernard Barber, 87
Bernard W. Smith, 246
bidang, 264
Boris F. Porshnev, 86
Borje Hansen, 58
Bronislaw Malinowski, ix, 17, 64, 99, 157, 167-168, 185, 273
Bruno Latour, 112, 149

C

Carl Gustav Jung, 168, 239
Carlo Ginzburg, 58-59, 187

Charles Baron de Monstesquieu, 5
Charles Tilly, 25, 74, 122, 134, 137-138, 217, 234-236
Christopher Bayly, 285
Civil society, 5
Claude Levi-Strauss, 201
Clement Juglar, 239
Clifford Geertz, xiii, 25, 29, 56, 125, 179,
Cognitive map, 140
Cornelius Castoriadis, 266

D

David H. Olson, 163
David Hume, 286
David S. Shields, 116
Decentring, 238, 262, 272, 278, 282
dekonstruksi, 267-268
dekulturasi, 249
Dell Hymes, 150
destrukturasi, 249-250
determinisme ekonomi, 231
determinisme, 22, 60, 204, 210,
diferensiasi structural, 213, 221, 224, 234
diferensiasi, 226
diskursus, 138-139, 147,
drama sosial, 57-58, 61,

E

E. Anthony Wrigley, 224
Edmund Leach, 194
Edward Augustus Freeman, 9
Edward E. Evans-Pritchard, 25, 143-144
Edward Gibbon, 7, 191, 193
Edward P. Thompson, xvi, 1-2, 27-28, 179, 182, 184, 232-233
Edward Said, 148, 156, 232, 245, 277,
Edward Said, 148-149, 156, 160, 232, 245, 277
Edwars Shils, 124-126, 136
ekologi, 280
ekonomi moral, xvi, 2, 101
Eli Heckscher, 42
Emile Durkheim, ix, 14, 20, 22, 31, 33, 37, 39, 41, 82 84, 125-126, 140-142, 147, 190, 213, 251, 264
Emilio Sereni, 232
emosi, 11, 209
epicycles, 244
Eric Hobsbawm, xvi, 2, 84, 130, 134
Eric L. Jones, 280
Eric R. Dodds, 206
Eric Wolf, 25, 110, 232, 164, 279
Erich Fromm, 206
Erik Erikson, 205, 207, 209
Ernest Gelnner, ix, 25, 43, 84, 94. 148, 281,
Ernst H. Gombrich, 166, 178, 243-247, 257
Erving Goffman, 71-72, 188
etnografi, 55, 150, 185, 286
Europe and the Peoples, 25

F

faksi, 108

Feminism, 73
feodalisme,32, 36-37, 41, 45, 63, 65, 228-230, 242,
Ferdinand Tonnies, 12, 14
Fernand Braudel, xvii, 29, 51, 60, 241, 251-252
Fernando Ortiz, 157, 160
field, 264
figurasi, 264
fiksi, 96, 171, 185-189
flow, 263
fluiditas, 262
formula, 161, 164, 167, 267
Francis Bacon, 27
Francois Hartog, 202
Francois Marie Arouet de Voltaire, 6-7, 123
Francois Simiand,15-16
Franz Boaz, 14, 23, 95,
Frederic Le Play, 77-78
Frederick G. Bailey, 132
Frederick Jackson Turner, 21-22, 120, 126
Frederick William Maitland, 13, 46-48
Fredrik Barth, 107-108
Friedrich Ratzel, 12, 20-22
frontiers, xv
fungsi, 69, 79, 88, 94, 100, 126, 152,

G

gender, 72-76, 98, 272
Geoffrey Lloyd, 35
Georg Simmel, 82, 190-191, 264,
Georg von Below, 32
George Macaulay Trevelyan, 8
Georges Duby, 88, 100, 269
Georges Lefebvre, 162
Gerd Baumann, 184
Gestalt, 166
Gilberto Freyre, 23-24, 49-51, 157, 160, 191, 283
Giovanni Levi, 58-60
Giuseppe Tomasi di Iampedusa, 253
globalisasi, 204, 283-285
Gordon Allport, 161
gosip, 263
Grand Narrative, 274, 283,
Gustav Schmoller, 11, 16
Gyula Illyes, 132

H

habitus, 267
hadiah, 99-102, 105, 108, 110
Hans Medick, 30
Hans-Georg Gadamer, 272-273, 282
Hans-Robert Jauss, 151
Hans-Ulrich Wehler, 219
Harold Lasswell,
Harry Harootunian, 268
Hayden White, 171, 185, 202
hegemoni, 63, 128-130, 140, 146, 160, 234,
Henry Hallam, 37-38
Herbert Butterfield, 275
Herbert Spencer, 12, 16, 66, 190.191
Herodotus, 202,

hibriditas budaya, 156, 161, 247
hibriditas, 155-156, 161
holisme, 190
horizon, 152

I

identitas, 81, 83-84, 156, 226, 271
Ideologi, 108, 113, 138-139
Immanuel Wellerstein, 26, 120
India, 36-38, 90, 130, 137,160, 162, 227, 230, 248, 269,275,278,280
intensionali, 200
intertekstualitas, 148

J

Jack A. Goldstone, 35, 44, 242
Jack Goody, 36, 163
Jack Hexter, 32
Jacob Burckhardt, 221
Jacques Derrida, 131, 202-203, 267-268
Jacques Lacan, 130, 201, 266
Jacques Le Goff, 144
James C. Scott, xiii, xvi, 45
James Frazer, 12, 14, 38,
James Harvey Robinson, 21
James S. Coleman, 173-174
James Tod, 37
Jan Romein, 223
Jan Vansina, 162, 203
Janet Abu-Lughod, 129, 279,
jargon, 3, 63
Jaroslav Hasek, 132
Jean Piaget, 16
Jean-Francois Lyotard, 274
Jean-Luc Amselle, 270
Joan Landes,, 117
Joan W. Scott, 73, 268
Johan Huizinga, 24
John A. Hall, 36
John Hajnal,
John Milliar, 5-6
John Richard Green, 9
John Stuart Mill, 190
Jonathan Friedman, 204
Joseph Alois Schumpeter, 24
Joseph J. Lee, 218
Joseph Needham, 35, 276
Joshua A. Fishman, 150
Jurgen Kocka,
Jurhen Habermas, 115-118
Juri M. Lotman, 201-202
Justus Moser, 7

K

kapitalisme, 21, 36-37, 41-42, 45, 80, 83, 100, 119-120, 156, 214, 216, 228-232, 242, 277-281
karisma, 15, 111, 125, 142. 146, 160, 209
Karl Lamprencht, 20
Karl Mannheim, 145, 259, 273
Karl Marx, 11, 25, 41,
Karl Polanyi, 98
Keith Thomas, 143, 193
kekerasan simbolis, 131, 250

kelas menengah, 72, 178, 184, 270,
kelas pekerja, 72, 79, 102, 184, 270
Kelas, 28, 63, 85-90
Kenneth Burke, 188
Kenneth L. Pomeranz, 282
kesadaran ganda, 156,
Klien, 105-110, 131, 138, 164, 176
kohesi sosial, 147
kohesi, 22, 147
Kolonialisme, 122, 155,
kompetisi, 166
komunitas moral, 81
komunitas, 81-85, 139, 169, 182-183, 195, 214, 259, 270,
kondensasi, 171
konflik, xvi, xvii, 2, 24, 28, 58, 84, 86, 89. 110, 124, 137, 139, 172, 180, 182-183, 189, 191, 193, 197, 217
konsensus, 128, 141, 147, 182, 196, 199
konstruksi, 75, 130, 249, 265, 271,
konteks, 65, 100, 114, 116-117, 124, 137, 144, 149, 163-164, 170, 196, 245, 250, 268, 272
kreol, 159
kreolisasi, 159

L

Ladurie Le Roy, xvii, 56-59, 81, 241, 249, 251-252, 255, 275, 282
Lawrence Stone, 35, 80, 108, 269,
legitimasi, 146, 168, 274
Leopold von Ranke, 4, 7-9, 19-21, 189, 221
Lewis Namier,41, 108,
Louis Dumont, 90
Lucien Febvre, 22, 144, 206
Lucien Levy-Bruhl, 140
Ludwig Wittgenstein, 47
Lynn Hunt, 114-115

M

Manuel Castells, 270
Marcel Granet, 144
Marcel Mauss, 99, 108, 177
March Bloch, 22-23, 33, 21, 142-146, 206
Margaret Mead, 206
Mario Vagras Llosa, 187
Mark Elvin, 282
Marshall D. Sahlins, xvii, 25, 29, 62, 102,256-257, 262
Marshall McLuhan, 165
Marxisme, 28, 32, 130, 178, 201, 234, 266
Mary Douglas, 271
masyarakat praindustri, 100
Maurice Agulhon, 232
Maurice Godelier, 266
Maurice Halbwachs,
Max Gluckman, 192
Max Weber, 15, 20-21, 25, 32, 40, 44, 87,93, 135, 168,237, 240, 277
Mazhab Annales, 22
memori, 167, 169
mentalitas, 139, 147, 164, 215, 285

metode komparatif, 11, 22-23, 33-37
Michael Mann, 25, 113, 235, 263, 281
Michel de Certeau, 152
Michel Foucault, xvii, 29, 58, 76, 115, 130, 152, 236
Miguel Leon-Portilla, 250
Mikhail Bakhtin, 29, 148, 159, 202,
mimikri, 134
Mitos, 167-170, 197
mobilisasi, 115, 138
mobilitas sosial, 63, 73, 85, 90-94, 214
mobilitas sosial, 63, 73, 85, 90-94, 214
modal moral, 103
modal sosial, 102-106, 115, 117, 139, 215
model, 159, 166,
modernisasi, 45, 213-224, 226, 228-229, 232, 234, 237,
Mona Ozouf, 114
moral ekonomi, 100, 180
moral panik, 181
Multilinier, 226, 228, 230

N

Natalie Z. Davis, 57, 73, 188, 255,
Nathan Wachtel, xvii, 249
negosiasi, 131-132, 247
Neil Smelser, 28
Nikolai Kondratieff, 15, 239
Norbert Elias, 206, 225-227, 264, 272
Northrop Frye, 185
Numa Denis Fustel de Coulanges, 9, 13-14

O

Orientalisme, 148-149, 245
Oscar Handlin, 247
Oswald Spengler, 239
Otto Hintze, 20, 33,
Ottoman Empire, 35

P

Paradigm, 202, 244-248, 256-258, 276
partikularisme, xiii, xvii, 215, 220
pascakolonial, 107, 155-156, 160, 283, 285
pascastrukturalis, 266, 268,
pascastrukturalisme, 192, 202, 268
patronase, 105-138
Paul A. Baran, 119
Paul Ekman, 210
Paul Kennedy, 242
Paul M. Sweezy, 229
Paul R. Thompson, 51
Paul Ricoeur, 152
Paul Vidal de al Blache, 14, 22
Paul Vinogradoff, 46
Peasant Wars, 25
perifer alisasi, 122
Pertukaran, 95, 98-101, 110, 127, 157-158, 161,
perubahan sosial, viii, xv-xvi, 3, 12, 26, 28, 103, 120, 193, 198-199, 212-262

Peter Brown, 141
Peter Burke, xiii-xv, 22, 42, 52, 87, 97, 132, 150-151, 166, 170, 178,
Peter Gay, 205, 207
Peter Laslett, 78
Pierre Bourdieu, 29, 131, 264
penggiran, 26, 119-128, 132, 156, 194, 247, 279-280
public sphere, 115, 284

R

Ranajit Guha, 130-131
rasionalitas, 101, 129, 173-176, 181, 210, 277
Raul Prebisch, 119
Raymond Williams, 149
regresi, 220-221
relativisme, 173-174
repertoar, 101, 137, 148-149, 180-181
reproduksi budaya, 102
resepsi, 63, 149, 153, 167
resiprositas, 98, 100
resistansi, 130
revolusi, 8-9, 24, 34-35, 43-44, 79-80
Richard Price, 274
Robert D. Putnam, 103-105, 139
Robert Darnton, 153
Robert E. Park, 17
Robert Muchembled, 247
Robert N. Bellah, 38, 224
Roberto Schwarz, 156
Roger Chartier, 163, 269,
Roland Barthes, 130, 201-202
Roland Mousnier, 86
Ronald Dore, 213
Rudolf Sohm, 15
Rumor, 161-162, 167, 170-171
Ruth F. Benedict, 83, 206

S

sejarah kuantitatif, 50
sejarah lisan, 163
semiotik, 200
Seymour M. Lipset, 25
Shmuel Eisenstadt, 25, 220
Sigmund Freud, 206
Silvio Berlusconi, 139
Simon Schama, 182
sinkretisme, 158-160
sinkronis, 201
skemata budaya, 257
skemata, 166-167, 243
skenario, 210
sosialisasi, 116
Stanley Cohen, 181
Stein Rokkan, 122, 124
Stephen Greenblat, 166, 188
stereotip, 53, 148, 168, 181, 245-247, 277
struktur, xvi, 22, 28, 31, 159
strukturalisme, 192, 200-203, 212, 266
strukturasi, 3, 211, 249
Stuart Clark, 268
Subkultur, 183-184
suplemen, 268

T

Teori sastra, 29, 151, 167, 254,
The Civilization of Renaissance, 221
The Leopard, 253
The Order of Thing, 143
The Process of Civilization, 25
Theda Skocpol, 35, 43, 234
Thomas Babington Macaulay, 8
Thomas Malthus, 6, 27, 241
Thomas Nipperdey, 219
Thomas S. Kuhn, 243-244, 276
Thorstein Veblen, 95-96, 108, 150-151
Timothy Mitchell, 268
transkulturasi, 157, 160, 247
translasi budaya, 159, 247

U

Ulf Hannerz, 159
Ulrich Beck, 262

V

Victor Turner, 82, 139, 188
Vilfredo Pareto, 114, 94, 240-241
Vittorio Lanternari, ix, 249
Vladimir J. Proppo, 201

W

W.E.B. Du Bois, 156
W.G. Runciman, 199, 218, 220
wacana, 147
Walt W. Rostow, 34, 223
Walter J. Ong, 161, 165
Werner Sombatt, 21, 32, 42
Wilhelm Dilthey, 10
Wilhelm Wundt, 12
Willem F. Wertheim, xiii, 126,
William H. McNeill, 120, 294
William M. Reddy, 210
William Robertson, 141
Witold Kula, 66-67, 95, 98,
Wolfgang Iser, 151
Wolfgang Kohler, 15, 236
world system theory

Z

Zygmunt Bauman, 262

TENTANG PENULIS

Peter Burke adalah Lektor Sejarah Kebudayaan pada University of Cambridge dan Fellow dari Emmanuel Colege. Di antara sekian banyak karyanya ialah *The French Historical Evolution: The Historical Anthropology of Eary Modem Italy, Italian Renaissance, Culture and Society,* dan *Popular Culture in Early Modern Europe.*